

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

La Personne de Jésus

CHEZ LES

Pères Apostoliques

Res ardua vetustis novitatem dare,
novis auctoritatem, obsoletis nitorem,
obscuris lucem, fastiditis gratiam, du-
biis fidem, omnibus vero naturam, et
naturae suae omnia.

PLINE, *Hist. nat. praef.*, § 16.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE
ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT LE 20 JUILLET 1908, A 4 HEURES

PAR

JEAN ROUFFIAC

Licencié ès-Lettres



ALENÇON

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE V^{ve} FÉLIX GUY & C^{ie}

11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1908

La Personne de Jésus

CHEZ LES

Pères Apostoliques

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

La Personne de Jésus

CHEZ LES

Pères Apostoliques

Res ardua vetustis novitatem dare,
novis auctoritatem, obsoletis nitorem,
obscuris lucem, fastiditis gratiam, du-
biis fidem, omnibus vero naturam, et
naturae suae omnia.

PLINE, *Hist. nat. praef.*, § 16.

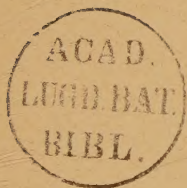
THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE
ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT LE 20 JUILLET 1908, A 4 HEURES

PAR

JEAN ROUFFIAC

Licencié ès-Lettres



ALENÇON

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE V^{ve} FÉLIX GUY & Cie

11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1908

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

EXAMINATEURS

MM. E. DE FAYE, *Président de la soutenance.*

E. DE FAYE,	}	<i>Examineurs.</i>
E. MÉNÉGOZ.		
E. EHRHARDT,		

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

INTRODUCTION

Dès la fin du premier siècle, de vivantes Eglises s'étaient constituées dans la plupart des centres du monde antique. Le facteur essentiel de cette rapide floraison a été la prédication des apôtres qui nous est connue par les livres du Nouveau Testament et dont la critique moderne s'efforce de retrouver le sens. Mais pour saisir dans sa complexité l'âme primitive, il faut aller plus loin et étudier, en même temps que ce premier enseignement chrétien, les fruits qu'il a portés. Qu'est-ce que les premiers convertis ont retenu de l'Evangile ? Que savaient-ils du Christ et de sa vie ? Quelle valeur religieuse attachaient-ils à sa personne et comment l'expliquaient-ils ? Quel contenu donnaient-ils aux noms de Seigneur et de Sauveur ?

Répondre à ces diverses questions serait contribuer utilement à l'histoire des dogmes et à l'étude plus importante encore de l'expérience chrétienne. Notre ambition n'est pas de le tenter ici, car c'est l'œuvre de patientes études de détail et de lentes analyses. Qu'il nous suffise d'apporter à l'édifice

une modeste pierre en étudiant la personne de Jésus chez les Pères Apostoliques.

Ces auteurs ont vécu, comme leur nom l'indique, à l'« âge apostolique », et ils ont connu ou pu connaître les apôtres. Ils ont été les premiers conducteurs d'Eglise ou les premiers docteurs. Leurs écrits émanent des plus anciens foyers de la vie religieuse : Syrie, Alexandrie, Rome, Asie Mineure. Ils ont servi longtemps à l'édification des communautés et plusieurs ont failli rester au nombre des livres saints. Ce sont donc les témoins les plus autorisés de la prédication des apôtres et nous pouvons dire qu'ils sont représentatifs de leur époque.

Leur caractéristique générale est cependant une remarquable insuffisance dogmatique. L'âge précédent avait produit les grandes théologies du Nouveau Testament. L'apôtre Paul, l'épître aux Hébreux, et un peu plus tard le quatrième Evangile avaient donné à la personne et à l'œuvre de Jésus des interprétations décisives et porté du premier coup la pensée chrétienne à sa maturité. Mais leurs élèves n'ont pas hérité de leur vigueur intellectuelle : ce furent des hommes d'action, appartenant aux classes populaires, et ils ont simplifié l'enseignement de leurs maîtres en se l'appropriant. Les Pères apologistes, les Tatien, les Justin,

les Athénagore qui leur succédèrent, ont unifié la christologie et lui ont donné une valeur rationnelle. Mais cette philosophie n'apparaît pas encore chez nos auteurs. Entre la période féconde de création dogmatique et la brillante rencontre de l'Évangile avec l'esprit grec, ils représentent un âge intermédiaire où la pensée chrétienne semble subir une éclipse.

Gardons-nous donc de leur demander ce qu'ils ne peuvent nous donner. Après avoir constaté, non sans surprise, leur infériorité intellectuelle, sachons ne pas la critiquer et n'attendons pas d'eux des formules serrées ou une logique impeccable. S'il nous arrive de parler, pour la commodité de l'exposition, de leurs systèmes, de leurs théologies ou de leurs christologies, entendons bien qu'il ne s'agit pas d'étudier des dogmatiques rigoureusement constituées, mais de rechercher simplement comment ils exprimaient leur foi en Christ.

Notre méthode sera d'abord purement déductive. Le recueil des *Patrum Apostolicorum opera* nous présente des textes très différents par leurs origines et leurs tendances. Il nous faudra donc considérer chacun d'entre eux séparément ⁽¹⁾.

(1) Nous laisserons tomber les fragments de *Papias*, trop incomplets pour apporter un élément solide à notre étude ; et nous écarterons l'*épître à Diognète* qui n'appartient certainement pas à la période des Pères apostoliques.

Nous devons le caractériser, établir rapidement sa provenance et sa valeur historique, pour étudier ensuite son témoignage christologique. Chaque auteur nous dira à tour de rôle ce qu'il a su de la vie de Jésus, quels faits lui ont paru essentiels, quels noms il lui a donnés, comment il a conçu sa personne et quel rôle il lui faisait jouer dans l'œuvre du salut. Nous essaierons alors d'expliquer sa pensée par les influences qu'il a subies, et nous verrons ce qu'il retranscrit de l'enseignement de ses maîtres et ce qu'il y ajoute.

De ce travail résultera une série de monographies que nous présenterons dans l'ordre qui nous paraît chronologique ⁽¹⁾. Elles nous permettront de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la période envisagée et nous tenterons alors une synthèse autour de la partie centrale du *Symbole romain*.

Mais nous constaterons l'étrange variété d'opinions que les chrétiens de ce temps avaient sur la personne de Jésus. Il nous sera impossible de ramener leurs vues à l'unité et il nous faudra essayer, dans un dernier chapitre, d'y retrouver divers courants dont nous déterminerons l'origine et l'orientation.

(1) Cet ordre est impossible à établir rigoureusement, puisque la *Didaché*, *Barnabas*, *Hermas* et *II Clément* ne peuvent être datés de façon absolument exacte. D'ailleurs, nos divers chapitres étant indépendants les uns des autres, le classement a peu d'importance, et nous ne nous attachons à l'ordre chronologique probable que parce qu'il est le plus impartial.

Nous ne croirons pas, d'ailleurs, avoir compris nos auteurs lorsque nous aurons expliqué et classé leurs timides affirmations dogmatiques. A la stricte méthode historique, il faudra joindre sans cesse l'intuition des choses religieuses. Que la gaucherie des formules ne nous étonne pas et ne nous laissons pas arrêter par l'apparente sécheresse de la forme. Sous le style un peu raide de ces hommes inhabiles à tenir la plume, sachons percevoir l'émotion profonde des âmes. Ne les jugeons pas avec l'esprit, mais avec le cœur. Retrouvons le contenu vivant de leur conscience chrétienne et discernons la force d'attraction qui les amenait au Sauveur.

Peut-être en nous penchant sur ces vieux textes ne serons-nous pas si loin qu'il semble du temps présent. Car la personne de Jésus reste à jamais le grand mystère de l'histoire. Dans la plus humble expérience des âges primitifs, on peut, par un double effort, la contempler tout entière : à mesure que la critique analyse les doctrines et cherche à découvrir la figure réelle du Christ derrière le voile d'admiration que lui ont tissé ses disciples, il faut que la piété s'empare du principe lui-même et s'efforce de saisir l'Esprit du Maître sous les formes multiples qu'il a revêtues.

Nous présentons cette modeste étude à nos Maîtres de la Faculté de Théologie protestante de Pa-

ris, avec notre vive gratitude pour l'intérêt et l'affection qu'ils n'ont cessé de nous témoigner. Mais nous n'oublions pas qu'elle a pris naissance à l'Ecole des Hautes-Etudes. Elle doit beaucoup, en effet, aux conseils de notre regretté professeur Jean Réville, et c'est avec une profonde tristesse que nous évoquons ici son souvenir. Qu'il nous soit permis également d'exprimer une reconnaissance toute particulière à M. le professeur E. de Faye qui nous a donné les plus utiles directions, et de remercier tous ceux qui ont bien voulu s'intéresser à ce travail.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Nous ne pouvons songer à mettre une bibliographie complète en tête de ce travail. Il faut en chercher les éléments dans E.-C. RICHARDSON : *Bibliographical Synopsis*, Buffalo, 1887, et pour les ouvrages plus récents dans A. EHRHARD : *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900, erste Abt., Die vornicän. Litt.*, Freiburg im Br., 1900, et dans O. BARDENHEWER : *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Freiburg im Br., 1902.

On trouvera au début de chaque chapitre une note bibliographique signalant les éditions spéciales et les principales monographies sur l'auteur étudié. Nous nous bornerons à indiquer ici les meilleures éditions complètes et la littérature.

Editions.

O. VON GEBHARDT, A. HARNACK, TH. ZAHN : *Patrum Apostolicorum opera*, Lipsiæ, 1875-1877 ; 4 fascicules.

Des mêmes : *Editio minor*, Lipsiæ, 1877 ; 4^e éd., 1902.

J.-B. LIGHTFOOT : *The Apostolic Fathers, Part II. S. Ignatius, S. Polycarp*, 2^e éd., London, 1889, 3 vol. — *Part I. S. Clement of Rome*, London, 1890, 2 vol.

Du même : *The Apostolic Fathers, Edited and completed by J.-R. HARMER*, London, 1898. (Edition complète).

F. X. FUNK : *Patres Apostolici*, 2^e éd., Tübingen, 1901, 2 vol.

Du même : *Die Apostolischen Väter*, Leipzig, 1901 (édition minor, dans la collection de G. KRÜGER : *Sammlung ausgewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellen*).

H. HEMMER et P. LEJAY : *Les Pères Apostoliques*, avec texte grec, traduction française, introduction et index. Un seul volume paru : I, *Doctrine des apôtres, Epître de Barnabé*, par H. HEMMER, G. OGER et A. LAURENT, Paris, Picard, 1907.

Les recherches sont facilitées par la concordance de E. S. GOODSPEED : *Index patristicus, sive Clavis Patrum apostolicorum operum*, Leipzig, 1907.

Littérature.

Outre les études spéciales que nous signalerons à propos de chaque chapitre, on trouvera toujours de bonnes *Introductions critiques* dans les *Prolégomènes* des différentes éditions, en particulier celle de LIGHTFOOT, — dans les articles consacrés à chacun de nos auteurs par la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* ⁽¹⁾ ; — dans E. HENNECKE : *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen et Leipzig, 1904, et *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904 ; — dans les ouvrages sur la littérature chrétienne, en particulier ceux de EHRHARD et BARDENHEWER déjà cités, et surtout dans l'ouvrage capital de AD. HARNACK : *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. — I : *Die Überlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893, p. 39-92 ; — II : *Die Chronologie der Litteratur bis Irenaüs*, Leipzig, 1897, p. 251 ss.

Les études essentielles au *point de vue dogmatique* sont : AD. HARNACK : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e éd., Freiburg in Br. u. Leipzig, 1894, tome I, p. 174-195 ⁽²⁾.
 LOOFS : *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e éd., Halle, 1906, g. 81-104.

⁽¹⁾ Nous désignerons la 3^e édition de cette Encyclopédie, en cours de publication à Leipzig depuis 1896, par l'abréviation usuelle de *R. E.* ³.

⁽²⁾ Nous désignerons cet ouvrage essentiel par l'abréviation de A. HARNACK, *D* ³.

Du même, art. *Christologie, Kirchenlehre*, dans *R. E.*³, IV, p. 16 ss.

On pourra consulter en outre quelques ouvrages consacrés spécialement au recueil des P. A. Ce sont dans l'ordre chronologique :

HÖFLING : *Die Lehre der Apostolischen Väter*, 1841.

F. LÜBKERT : *Die Theologie der Apostolischen Väter*, Gotha 1854.

ABBÉ FREPPEL : *Les Pères Apostoliques et leur époque*, Paris, 1859 ; 2^e éd., 1885.

H. M. SCOTT : *The Apostolic Fathers and New Testament revelation* (*Presbyterian and reformed Review*, 1872, p. 477-488).

J. SPRINZL : *Die Theologie der Apostolischen Väter*, Wien, 1880, p. 155-175.

H. BREHM : *Das christliche Gesetzthum der Apostolischen Väter* (*Zeitschrift für kirch. Wissenschaft*, 1886, p. 295 ss, 408 ss, 453 ss.)

L. PELENC : *La christologie des Pères Apostoliques*, Th. Montauban, 1888.

On trouvera enfin la plus utile contribution dans les divers ouvrages généraux dont les noms suivent et qui ont trait aux origines du christianisme ou à l'histoire des dogmes :

J. A. DORNER : *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2^e éd., Berlin, 1851, tome I, p. 135-185.

A. RITSCHL : *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1850 ; 2^e éd., 1857.

D. THOMASIUS : *Die christliche Dogmengeschichte*, Erlangen, 1874, I : Periode der Patristik, p. 25 ss.

A. RÉVILLE : *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1876 ; 2^e éd., 1904, p. 36.

A. HAUSRATH : *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Heidelberg, 1877. IV : *Das nachapostolische Zeitalter*.

E. RENAN : *Histoire des origines du christianisme*. V : *Les*

- Evangelies et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1877.
 — VI : *L'Eglise chrétienne*, Paris 1879.
- F. LICHTENBERGER : Article *Christologie* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (III, p. 134 ss.), Paris, 1878.
- H. SCHULTZ : *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Göttingen, 1881, p. 22-37.
- A. RESCH : *Aussercanonische Paralleltexte*, 3 vol., Leipzig, 1893, 1895, 1896 (dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* ⁽¹⁾, tome X, 1-2-3).
- J. RÉVILLE : *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894.
- R. SEEBERG : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1895, I, p. 18-41.
- J. BORNEMANN : *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der 4 ersten Jahrhunderte*, Leipzig, 1896.
- P. BATIFFOL : *Anciennes littératures chrétiennes*, Paris, 1897.
- O. BARDENHEWER, *Les Pères de l'Eglise*, Paris 1898, tome I. (Trad. de la 1^{re} édition allemande).
- AN. AALL : *Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur*, Leipzig, 1899, p. 189-203.
- TH. ZAHN : *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*, Leipzig, 1900, t. VI.
- F. KATTENBUSCH : *Das Apostolische Symbol. II : Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, Leipzig, 1897 et 1900, p. 310-335, 471-728.
- E. VON DER GOLZ : *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901.
- E. VON DOBSCHÜTZ : *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902.
- Du même : *Das apostolische Zeitalter* (dans les *Religions geschichtliche Volksbücher*, Tübingen, 1906, p. 50 ss).

⁽¹⁾ Nous désignerons cette collection par l'abréviation usuelle de *T. u. U.*

- O. PFLEIDERER : *Das Urchristentum*, Berlin, 1887, p. 620 ss., 2^e éd., Berlin, 1902.
- HEINRICI : *Das Urchristentum*, Göttingen, 1902.
- WERNLE : *Die Anfänge unserer Religion*, 2^e éd., Tübingen u. Leipzig, 1904.
- R. KNOPF : *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1905, p. 339-396.
- TIXERONT : *Histoire des dogmes. I : La Théologie anténicéenne*, Paris 1905, p. 114-156.
- C. GUIGNEBERT : *Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les Origines*, Paris, Picard, 1906.
- A. DUPIN : *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907.
- L. DUCHESNE : *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1908, t. 1.
-

CHAPITRE PREMIER

La Didachè

Bibliographie. — Depuis l'édition princeps de BRYENNIOΣ (Constantinople, 1883) très nombreuses éditions avec traductions et commentaires. En particulier : A. HARNACK : *Lehre der Zwölf Apostel*, etc. (dans les *T. u. U.* II, 1 et 2, 1884; 2^e éd. 1893). — F. X. FUNK : *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887). — P. SABATIER : *La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres* (Paris, 1885) où l'on trouvera une bibliographie complète des plus anciennes études. — E. JACQUIER : *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*. La récente édition de la collection HEMMER et LEJAY : *Les Pères Apostoliques*, t. I, Paris, Picard, 1907, profite des travaux antérieurs et est pratiquement suffisante.

Le document connu sous le nom de Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, *Enseignement des douze apôtres*, est un ancien manuel d'instruction religieuse. Il nous présente d'abord des enseignements catéchétiques : la doctrine des deux voies qui conduisent, l'une à la vie, l'autre à la mort (I-VI) ; puis des instructions liturgiques concernant le baptême, le jeûne, la prière et l'eucharistie (VII-X) ; en troisième lieu des instructions disciplinaires (XI-XV) ; enfin un épilogue eschatologique (XVI).

Ce premier traité de vie chrétienne a joui dans l'Eglise primitive d'une très grande autorité et fourni des motifs d'exhortation morale à bon nombre d'écrivains, parmi lesquels l'auteur de l'épître de Barnabas, Clément d'Alexandrie et Origène. Son influence a été

Le titre de Fils (υἱός) ne se rencontre qu'une fois, dans l'instruction relative au baptême : « Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (VII, 1-3). Nous aurons à revenir sur cette très ancienne formule trinitaire qui se rencontre dès les origines et dont il est impossible de tirer un parti dogmatique ⁽¹⁾.

Outre ces allusions isolées et peu significatives, deux passages nous permettent de nous faire une idée de la christologie de la Didaché : l'instruction relative à l'eucharistie et le passage sur les choses finales.

L'Instruction relative à l'eucharistie nous donne le texte de trois prières d'actions de grâces, l'une pour la coupe, l'autre pour le pain, et la troisième après le repas, qui remontent à une très haute antiquité et sont probablement antérieures au reste de l'écrit. Il faut citer entièrement ces prières qui forment la plus ancienne liturgie de Cène et sont d'un intérêt capital pour notre étude.

IX. « Quant à l'eucharistie, voici comment vous rendrez grâces :

[2] D'abord pour la coupe :

Nous te rendons grâces, ô notre Père, *pour la sainte vigne de David, ton serviteur* (τοῦ παιδός σου) *que tu nous a révélée par Jésus, ton serviteur* (τοῦ παιδός σου); à toi la gloire dans les siècles !

[3] Puis pour le pain rompu :

Nous te rendons grâces, ô notre Père, *pour la vie et la connaissance que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur*; à toi la gloire dans les siècles ! [4] Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les collines, a été

(1) Peut-être n'appartient-elle pas à la rédaction primitive. Voir BIGG : *Notes on the Didache* dans *The Journal of theological studies*, V (1904), p. 579.

réuni pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume, car à toi sont la gloire et la puissance par *Jésus-Christ* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) dans les siècles!...

X. Après vous être rassasiés, rendez grâces ainsi :

[2] Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, *pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur*. A toi la gloire dans les siècles !

[3] Tu as, ô Maître tout puissant, créé l'univers à cause de ton nom, tu as donné aux hommes de jouir de la nourriture et de la boisson, afin qu'ils te rendent grâces ; *mais à nous, tu as donné une nourriture et un breuvage spirituel et la vie éternelle, par ton serviteur*.

[4] Avant tout, nous te rendons grâces, parce que tu es puissant. A toi la gloire dans les siècles !

[5] Souviens-toi, Seigneur de ton Eglise, pour la délivrer de tout mal et pour la rendre parfaite dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Eglise sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé, car à toi sont la puissance et la gloire dans les siècles !

[6] Que la grâce vienne et que ce monde passe ! *Hosanna au Dieu de David !* Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se repente ! *Maran Atha. Amen.* »

Nous n'avons pas à discuter ici la provenance de cette belle prière liturgique et ses rapports avec des formules juives plus anciennes. Son importance dans l'étude de la prière chrétienne et les problèmes qu'elle pose aux historiens de l'eucharistie sont également en dehors de

notre sujet ⁽¹⁾. Notre attention se porte uniquement sur la place donnée au Christ, les noms qu'il reçoit, et le caractère de son œuvre.

Remarquons d'abord que cette prière est entièrement adressée à Dieu : il est seul invoqué et seul il figure dans les doxologies, sauf une (IX, 4) où Jésus apparaît comme moyen ($\delta\iota\acute{\alpha}$) de la puissance et de la gloire du Père, et l'expression : Hosanna au Dieu de David (X, 6) qui vise Christ et dont nous parlerons plus loin.

Les croyants remercient Dieu, mais l'objet principal de leurs actions de grâces est la révélation qu'il leur a accordée par Jésus-Christ.

Celui-ci est désigné quatre fois par l'expression $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ qui dans le premier passage est appliquée en même temps à David. Ce mot signifie à la fois enfant et serviteur ⁽²⁾ et nous aurons l'occasion de le retrouver dans la prière de Clément, chez Barnabas et dans la prière que prononce Polycarpe lors de son martyre. Emprunté probablement au chapitre LIII d'Esaïe il se rencontre déjà dans les passages les plus anciens des Actes (III, 13-26; IV, 27-30); nous remarquons qu'il est plus souvent uni au simple « Jésus » qu'à « Jésus-Christ ». Peut-être servait-il à l'origine à traduire l'idée messia-

⁽¹⁾ Sur ces diverses questions, cp. E. VON DER GOLZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, p. 207 ss., — du même, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig, 1905, p. 32 ss. (T. u. U. XXIX, N. F. 14). — P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, II^e série, Paris, 1905, p. 107 ss. — J. RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie*, dans *Revue d'histoire des religions*, t. LVI (1907), p. 49.

⁽²⁾ Cp. L. MASSEBIEAU, *L'enseignement des douze apôtres*, Paris, 1884, p. 22, n. 1; Ad. HARNACK, *D³*, I, p. 176, n. 1 et dans l'édition GEBHARDT et HARNACK, note sur Barnabas VI, 1.

nique contenue dans le mot Christ; en tous cas sa présence dans les prières de la Didachê est un signe de son caractère solennel et de sa haute antiquité.

A côté de ce terme qui semble mettre le Christ sur le même rang que David et faire de lui un serviteur fidèle de Dieu, nous trouvons à la fin de la prière une expression qui ne laisse pas de nous surprendre un peu : ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ. Cet Hosanna rappelle la scène de l'entrée de Jésus à Jérusalem et l'expression « le Dieu de David » désigne certainement Jésus-Christ. Si, comme je le pense, elle est authentique ⁽¹⁾, elle nous montre qu'il ne faut pas exagérer la portée du mot παῖς. Jésus n'est pas pour l'auteur un prophète ou un simple serviteur de Dieu, comme David, il a une dignité bien supérieure à celle des hommes : il est le Dieu de David, c'est-à-dire non pas sans doute l'égal du Dieu suprême (πατήρ, δεσπότης) auquel s'adresse la prière, mais le Messie que les Juifs attendaient et auquel l'interprétation rabbinique rapportait tout l'Ancien Testament.

*
* *

La prière eucharistique nous fournit en second lieu des indications sur l'œuvre du Christ. Cette œuvre ne

⁽¹⁾ *Matthieu*, XXI, 9 et 15, donnant ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, on s'est demandé si θεῷ n'est pas une altération du manuscrit de la Didachê. Deux analogies font préférer son maintien : *Matthieu* XXII, 43 à 45 où Jésus récusé le titre de fils de David et se considère comme son Seigneur, et *Barnabas*, XII, 10 et 11 qui réfute l'idée que Jésus soit fils de David et s'appuie comme *Matthieu* sur Ps., CX, 1. Il y a donc eu dans l'Eglise primitive une discussion sur la question de savoir si Jésus devait être appelé fils ou Dieu de David. Notre auteur se serait rattaché à ce dernier point de vue et aurait corrigé dans ce sens *Matthieu* XXI ; cp. éd. HARNACK, p. 35, note.

nous est pas présentée de façon moins intéressante que sa personne. Il est très remarquable, en effet, qu'il ne soit fait aucune mention de sa mort. Alors que le pain et le vin de la Cène apparaissent presque toujours comme symboles du corps et du sang de Jésus, nous ne trouvons aucune allusion de ce genre dans le Didaché.

On a voulu découvrir cette allusion dans la curieuse formule : Nous te remercions pour la sainte vigne de David, ton serviteur (ὕπερ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δ') que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur. La vigne désignerait Jésus, conformément à la parole du 4^e Evangile : je suis le vrai cep ; et l'on pourrait conclure, d'après Clément d'Alexandrie ⁽¹⁾, que le vin, sang de la vigne, est en même temps le sang de Christ, répandu pour nos péchés. Mais la phrase relative ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ signifierait alors que Dieu révèle Jésus par Jésus lui-même : celui-ci serait à la fois le révélateur et la chose révélée, et il faut avouer que cette idée alexandrine est peu à sa place dans un écrit comme la Didaché.

On obtient une explication plus satisfaisante en cherchant à la vigne des analogies dans l'Ancien Testament. Le Psaume LXXX, 9, Esaïe V, 1 à 7, Jérémie II, 21, nous présentent le peuple d'Israël comme la vigne de Dieu, et nous savons par un passage de Justin ⁽²⁾ que l'on a entendu de bonne heure par cette vigne de Dieu le vrai peuple d'Israël, les chrétiens. Tu nous as fait connaître la sainte vigne de David serait donc

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *quis div. salv.*, XXIX; οὗτος (= Χριστός) ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἶμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ, ἐκχέας ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς, et *Paedag.*, I, 5, 15, cp. AD. HARNACK, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, p. 29, note.

(2) JUSTIN : *Dial.*, CX.

l'équivalent de : tu nous as fait connaître que nous sommes le vrai peuple d'Israël, Jésus nous a révélé que les chrétiens ont part aux promesses de l'ancienne alliance ⁽¹⁾.

La vigne de David ne nous paraît donc pas faire allusion à la rédemption. Celle-ci n'est pas visée davantage par les autres passages relatifs à l'œuvre du Christ : il nous révèle la vie et la connaissance (IX, 13), et encore la connaissance, la foi et l'immortalité (X, 2); enfin, il nous donne la nourriture spirituelle (X, 3). C'est dire qu'il n'est pas Rédempteur, mais *Révéléateur*. La théologie des grandes épîtres pauliniennes n'a exercé ici aucune influence : nous sommes en face d'un christianisme plus simplement moral et plus positif, uniquement préoccupé d'atteindre la perfection qui convient aux élus, et de se préparer à la venue du royaume. La pratique de la vie chrétienne et les efforts personnels de ceux qui ont reçu la vraie révélation de Jésus-Christ suffisent d'ailleurs à leur assurer cette perfection : il n'est pas plus question de pardon des péchés que de mort du Christ. La détresse morale d'un saint Paul est étrangère à notre écrit qui présente une conception moins tragique, plus eudémoniste de la religion. Le Christ est pour lui un maître qui communique la connaissance parfaite, qui révèle la volonté divine, et si on peut l'appeler Sauveur, c'est simplement parce qu'il nous donne la vie spirituelle et l'assurance de l'immortalité.

*
* *

Il ne faut d'ailleurs pas prêter à cette vie et à cette immortalité un sens trop spiritualiste. Sans penser, avec

(¹) Cp. J. RÉVILLE, *art. cité*, p. 49, n. 1.

M. P. Sabatier qu'il s'agisse seulement de la grâce faite aux croyants de rester en vie jusqu'au retour du Christ ⁽¹⁾ il faut reconnaître que ces notions ont sans doute un caractère très réaliste, par suite de l'idée que l'auteur se faisait des *choses finales*.

La parousie lui apparaît en effet comme toute proche.

Cela résulte d'abord des deux souhaits qui terminent la dernière prière eucharistique : « Que la grâce vienne et que ce monde passe... Μαράν ἂθᾱ. » Cette formule araméenne nous est connue déjà par la 1^{re} aux Corinthiens et correspond au grec Κύριε ἡμῶν ἔρχου ⁽²⁾. C'est un véritable soupir après le retour du Christ qui rappelle l'hymne magnifique du dernier chapitre de l'Apocalypse. Il peut avoir ici une origine liturgique, mais son emploi montre combien était vivante encore dans les communautés palestiniennes l'attente confiante du Maître, qui avait fait le fond de la première prédication chrétienne.

Cette espérance nous est présentée avec plus de détails au chap. XVI. Ce passage, qui terminait sans doute à l'origine l'écrit des *Deux Voies* (ch. I à VI) a été détaché et placé à la fin de l'ouvrage ⁽³⁾ : remaniement

⁽¹⁾ P. SABATIER, *ouvr. cité*, p. 55, n. 1; p. 143, n. 1.

⁽²⁾ « μαράν ἂθᾱ a deux transcriptions possibles en araméen : maran athâ, qui signifie *Le Seigneur est venu*, — ou : marana thâ, qui signifie : *O notre Seigneur, viens* », éd. HEMMER et LEJAY, p. XCVII. Ce dernier sens est certainement préférable.

⁽³⁾ Sur le mode de composition de la Didachê qui est loin d'être tiré au clair, cp. A. HARNACK : *Die Apostellehre und die jüdischen Zwei Wege*, Leipzig 1886; 2^e éd. 1895; et *RE³ art. Apostellehre*, 1896. — SEEBERG : *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig, Deichert, 1905, qui admettent une source juive. On trouvera un bon exposé de la question dans l'éd. HEMMER et LEJAY, p. XXVI-XXXIII.

intentionnel qui ne lui ôte pas de sa valeur, mais montre que pour l'auteur ce manuel de morale chrétienne trouve son couronnement dans l'attente des choses finales. Dans les derniers jours se fera le départ entre les bons et les méchants :

XVI [5] « Beaucoup succomberont et seront anéantis, mais ceux qui auront persévéré dans leur foi seront sauvés par celui-là même qui aura été un objet de malédiction [6]. Alors apparaîtront les signes de la vérité : premier signe, les cieux ouverts; deuxième signe, le son de la trompette; troisième signe, la résurrection des morts [7], non de tous, il est vrai, mais selon qu'il a été dit : le Seigneur viendra et tous les saints avec lui (*Zach. XIV, 5*). Alors le monde verra le Seigneur venant sur les nuées du ciel. »

Je n'ai pas à insister sur ce court passage eschatologique, qui nous frappe au plus haut point par sa sobriété et sa netteté. Ces caractères, joints au fait que la plupart des détails sont empruntés à l'Evangile de Matthieu ou aux descriptions de Paul ⁽¹⁾, nous font remonter, sinon à l'époque de l'épître aux Thessaloniens, du moins dans des communautés qui ont conservé des idées analogues.

Le rôle du Christ dans la scène de la parousie est conçu dans la première manière de Paul, moins le sentiment mystique qui faisait ajouter à l'apôtre : et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur (*I Thess. IV, 17*). Cette aspiration religieuse est absente du point de vue tout moral de la Didaché. Elle conçoit la parousie, à la façon des Apocalypses juives, comme devant sépa-

(1) *Matth.*, XXIV, 30; XXVI, 64; *I Thess.*, IV, 16; *I Cor.*, XV, 52.

rer les justes des méchants et faire régner le Messie sur une terre purifiée. La parousie arrive d'ailleurs par suite de circonstances indépendantes de la volonté du Messie, et comme il ne procède pas à un jugement final, son rôle est assez effacé. Nous sommes encore très près des idées messianiques, courantes chez les Juifs du I^{er} siècle, et comme l'a très bien montré M. P. Sabatier ⁽¹⁾, le seul fait nouveau que leur ajoute l'auteur, le seul dogme chrétien qu'il connaisse, est celui-ci : *Jésus est le Messie*.

*
* *

La Christologie de la Didaché nous paraît donc extrêmement primitive : Jésus a été un serviteur fidèle qui a communiqué aux hommes la volonté du Père ; d'autre part il était le Dieu de David, et on peut lui appliquer (XVI, 7) ou mettre dans sa bouche (XIV, 4) des passages de l'Ancien Testament qui concernaient Dieu. Les deux idées ne s'excluent d'ailleurs pas, mais se combinent dans la notion de messianité, sans permettre cependant de préciser le point où elles se rencontrent, et quelle est pour notre auteur la nature de Jésus.

C'est qu'à dire vrai la personne du Christ ne lui importe pas tant que ses enseignements : l'essentiel est de profiter de la révélation qu'il a apportée, d'avoir part à la vie qu'il communique, de réaliser ses façons de vivre (τοὺς τρόπους Κυρίου XI, 8), et de veiller en attendant son retour. Ces préoccupations toutes morales et pratiques répondent peu à l'idée que l'on se fait habituellement des origines ; ce christianisme peut

(1) *Ouvr. cité*, p. 142.

paraître bien simpliste à côté des richesses de la dogmatique paulinienne, et sans doute Luther aurait écarté la Didaché avec le mépris qu'il témoignait à l'épître de Jacques. Mais l'histoire ne peut admettre de telles préventions, et force lui est de reconnaître que la Didaché, comme l'épître de Jacques qu'elle rappelle par plus d'un point, nous conduit très près des premiers disciples du Maître. Elle ignore assurément les spéculations de la théologie, et le sens mystique lui fait défaut. Mais elle écoute pieusement les échos du sermon sur la montagne; elle reproduit avec beaucoup de fraîcheur et de simplicité la prédication de Jésus; elle attend avec confiance le Sauveur qui doit revenir : c'est là sans doute conserver quelques traits essentiels de l'Evangile primitif.

CHAPITRE II

La I^{re} Épître de Clément aux Corinthiens

Bibliographie. — Editions : Toutes les éditions générales, en particulier celle de LIGHTFOOT ; en outre R. KNOPF : *Der erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben*, T. u. U., XX (N. F., V, 1) 1901.

Etudes : E. RENAN : *Les Evangiles*, ch., XV, Paris, 1877. — WREDE : *Untersuchungen zum I Clemensbrief*, Göttingen, 1891, un des meilleurs travaux. — G. COURTOIS : *L'Épître de Clément de Rome*, Th., Montauban, 1894. — J.-P. BANG : *Studien über Clemens Romanus*, dans *Theol. Stud. u. Krit.*, LXXI (1891), p. 431-436 trouve à Clément une grande originalité dogmatique. — B. HEURTIER : *Le dogme de la Trinité dans l'épître de saint Clément et le Pasteur d'Hermas*, Th., Lyon, 1900. — A. STAHL : *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901. — D. VÖLTER : *Die Apostolischen Väter neu untersucht*, I, Leiden, 1904 veut distinguer plusieurs sources dans Clément.

Appelé apôtre par Clément d'Alexandrie et qualifié de « vir apostolicus » par saint Jérôme, Clément Romain ouvre brillamment la seconde génération chrétienne. La tradition nous le présente en effet comme un des premiers évêques de Rome⁽¹⁾ ; dès la fin du II^e siècle,

(¹) La place qu'on lui assigne est d'ailleurs très variable. Tertullien le fait ordonner par Pierre (*De Præscr. hæc.*, XXXII) ; la Chronique d'Hippolyte place Linus entre Pierre et lui ; enfin Irénée (*Adv. hæc.*, III, 3, 3) suivi par Eusèbe (*Hist. Eccl.*, V, 6) le fait encore précéder d'Anencletus. On trouvera une étude sommaire sur la chronologie des évêques de Rome et une bibliographie du sujet dans J. RÉVILLE : *Origines de l'Épiscopat*, p. 423 ; cp. en outre A. HARNACK : *Chronologie*, I, p. 147 ss. et

il passa pour l'auteur de nombreux écrits, et, par la suite, il devint le héros de tout un cycle d'aventures.

Cette auréole légendaire est maintenant dissipée, et il faut avouer que l'on ignore tout de sa famille et de sa vie : on peut dire seulement, d'après le témoignage d'Irénée, qu'il fut disciple des apôtres et l'un des premiers presbytres de Rome.

La riche collection d'ouvrages qu'il a patronnée ⁽¹⁾ ne nous renseigne pas non plus, car on ne peut admettre comme émanant de lui que la I^{re} épître aux Corinthiens. Et cette épître elle-même se présentant comme une lettre collective de l'Eglise de Rome, ne nous apprend à peu près rien sur la personne de Clément qui l'écrivit sans doute au nom de la communauté.

Son intérêt est d'être un écrit officiel et de remonter aux environs de l'an 95. Aussi fut-elle longtemps considérée comme Ecriture sainte, et son texte le plus ancien nous est-il parvenu dans un des manuscrits du Nouveau Testament.

Elle fournit un précieux témoignage sur la vie et la foi des Eglises à la fin du 1^{er} siècle. Malheureusement, elle ne donnera pas à notre étude un apport considérable, parce que son but est plus pratique que dogmatique, plus ecclésiastique et moral que religieux. Répon-

G. UHLHORN, Art. *Clemens von Rom* dans *R. E*³ (IV, p. 163 ss). Il nous suffit de constater que, d'après le témoignage le plus ancien, celui d'Irénée, Clément n'a pas succédé immédiatement aux apôtres, ce qui ne l'empêche peut-être pas d'avoir été leur disciple direct.

(1) Cette nombreuse littérature apocryphe comprend l'homélie connue sous le nom de *II^e épître de Clément aux Corinthiens* (voir plus bas ch. VII, p. 89), les *deux épîtres aux Vierges*, les *Homélies clémentines*, le *Roman des Reconnaissances*, dont il est le héros, l'*Epitome*, les *Décrétales*.

dant à une question des fidèles de Corinthe, elle s'occupe en effet d'un schisme qui s'était produit dans leur église. Un certain nombre de novateurs avaient refusé l'obéissance aux pouvoirs établis, destitué des anciens (XLIV) et pris l'habitude de célébrer l'eucharistie à part (XL). L'Eglise de Rome, consultée, s'indigne et envoie des reproches aux insoumis. Son but est d'accentuer l'importance de la hiérarchie et de l'ordre dans l'église. Christ a enseigné l'humilité ; donc il n'aime pas ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau (XVI). Il a été envoyé de Dieu, il a choisi des apôtres, ceux-ci, à leur tour, ont établi des évêques et des diacres : ces derniers doivent donc être respectés (XLII). Nous avons un seul Dieu, un seul Christ, un seul esprit de grâce, une seule vocation en Christ : il ne faut donc pas nous diviser et disperser les membres de Christ (XLVI, 6).

Les formules dogmatiques servent à étayer les thèses ecclésiastiques ou les exhortations morales ; et il n'y a pas lieu d'en faire un reproche à Clément, car il n'a nullement l'intention d'exposer sa foi chrétienne, mais il écrit une lettre spéciale, dans des circonstances tout à fait particulières. Nous ne pouvons donc connaître qu'une petite partie de ses idées, et il n'est pas question de trouver chez lui un système christologique. Mais il nous est bien permis de glaner çà et là les affirmations qu'il a pu émettre sur le Christ à propos d'un appel à l'unité ou d'une exhortation morale, d'en faire l'inventaire, de les considérer en elles-mêmes, et de nous demander à quelle réflexion christologique et à quel sentiment chrétien elles correspondent.

Pour ce qui est des *noms donnés à Jésus*, Clément se conforme à l'usage Paulinien. Il ne dit jamais simplement « Jésus », et montre qu'il connaît encore le sens du mot Christ en disant à tour de rôle « Jésus-Christ », « Jésus le Christ », « le Seigneur Jésus », « le Seigneur Jésus-Christ », plus souvent « le Seigneur », et plus souvent encore, comme Paul, « Christ » (11 fois) ou « le Christ » (12 fois). Le nom de « Fils de Dieu » n'apparaît qu'une seule fois (XXXVI, 4) et celui d'« Enfant de Dieu » est répété plusieurs fois dans la prière liturgique du chap. LIX.

Les *faits de la vie de Jésus* importent aussi peu à Clément qu'à la plupart de ses contemporains ⁽¹⁾. Nous apprenons qu'il descend d'Abraham et de Jacob selon la chair (XXXII, 2), mais il ne nous est pas parlé de sa naissance et très peu de son ministère : une simple allusion au choix des apôtres (XLII, 2, 3) et aux souvenirs de son enseignement (XIII, 1 ; XLVI, 7), le tout pour introduire des exhortations particulières.

Il insiste davantage sur les souffrances (II, 1) et sur le sang du Christ (VII, 4 ; XII, 7 ; XXI, 6 ; XLIX, 6) ; il ne semble pas connaître l'Ascension et parle peu de la Résurrection (XXIV ; XLII, 3).

Le Christ modèle l'intéresse moins en effet que le Christ Sauveur. C'est ce qu'il laisse entendre au chap. VII : « *Fixons* », dit-il, « *nos yeux sur le sang du Christ, et sachons combien il est précieux à son Dieu et Père, parce que, répandu pour notre péché, il a obtenu pour*

(1) Cp. la parole de Paul, *II Cor.*, V, 16 : pour nous, nous ne connaissons désormais personne selon la chair ; et si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus de cette manière.

le monde entier la grâce de la repentance » ⁽¹⁾. Nous sommes près ici de l'expiation substitutive comme l'entendait saint Paul. Mais la fin du chapitre ne va pas sans nous surprendre. Nous y apprenons en effet que « *dans tous les âges Dieu a donné lieu de se repentir à tous ceux qui voulaient revenir à lui* ». C'est ainsi que Noé fut un prédicateur de la repentance, de même que Jonas, et les Ninivites « *qui renoncèrent à leur péché apaisèrent Dieu par leurs prières et obtinrent le salut.* » (VII, 5-7).

Quelle est dès lors la valeur spéciale du sang de Christ et dans quelle mesure peut-on dire qu'il y a pour Clément rédemption par Christ? Ne sommes-nous pas plutôt en présence d'une notion toute morale du salut? Il résulterait pour Clément d'un simple rapport entre l'homme et Dieu, de la repentance de l'homme qui, jointe à la prière, produit l'apaisement de Dieu. La personne de Jésus et son œuvre rédemptrice apparaîtraient alors comme quelque chose d'extérieur, ne faisant pas partie intégrante des idées de Clément et provenant, en somme, d'une tradition, respectée, mais peu comprise.

Assurément Clément, en bon romain, a une tendance plus morale que mystique et cela influe sur sa conception du salut et sur la place qu'il fait à la repentance. Mais il faut se garder des conclusions extrêmes et ne pas juger d'après un seul passage. Il est naturel, en effet que dans un chapitre consacré à la repentance, Clément en accentue les bienfaits. Et il est nécessaire,

(1) διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπὲρνεγκεν. Pour la théorie paulinienne, cp. E. MÉNÉGOZ *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882, p. 210-247. *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, Paris, 1905, p. 30-32.

d'autre part, de préciser ce qu'est son Christ avant de déclarer qu'il ne le distingue pas des autres prédicateurs de la repentance et lui donne un rôle analogue à celui d'un Noé ou d'un Jonas.

*
* *

Que pense-t-il, tout d'abord, de la personne de Jésus? Il ne s'attache pas, nous l'avons dit, à son humanité. L'expression « le Seigneur Jésus selon la chair (XXXII, 2) » trahit certainement la manière de voir de Romains IX, 5. Mais comme Paul, il s'intéresse surtout au côté spirituel et affirme nettement la *préexistence* (XVI, 1). Ce qui le frappe dans le Christ c'est qu'il s'est abaissé volontairement : il n'est pas venu, comme il aurait pu le faire, avec une vantardise orgueilleuse et hautaine (ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας), mais humblement, comme l'avait annoncé Esaïe. Nous sommes ici en pleines idées pauliniennes, et si l'expression est neuve, le sentiment est bien le même que II Corinthiens VIII, 9 : « étant riche, il a vécu pauvre à cause de nous. »

Ailleurs Clément reprend l'idée de l'épître aux Hébreux que le Fils est, par nature, supérieur aux anges, et il reproduit en partie les preuves bibliques du chap. I^{er} des Hébreux (XXVI, 2 ss.). Cet entretien du Père avec le Fils préexistant dépasse les habitudes pauliniennes, et nous oblige à parler de l'utilisation chrétienne de l'Ancien Testament qui commence avec l'épître aux Hébreux et se développe chez Clément et chez Barnabas. Cela nous permettra de nous rendre mieux compte de la place que notre auteur accorde à Jésus dans le développement de la révélation :

Pour Paul l'Ancien Testament était personnifié par

la Loi. Cette Loi a été dans son temps un principe rédempteur, elle a été un étage de la révélation, mais cet étage est maintenant franchi ; elle a été un pédagogue chargé de mener à Christ, mais qui doit disparaître devant lui : conception historique de la succession des deux alliances qui met au centre l'œuvre du Christ, mais supprime théoriquement l'Ancien Testament.

L'Épître aux Hébreux accentue aussi nettement la place du Christ, mais tout en considérant l'ancienne alliance comme périmée au point de vue historique, elle lui maintient une valeur actuelle, grâce à la méthode allégorique. La nouvelle alliance remplace l'ancienne, mais l'ancienne était déjà l'annonce et la préfiguration de la nouvelle : elles sont dans le même rapport que le symbole et l'objet réalisé, l'ancienne alliance est le type de la nouvelle.

Clément se rattache à ce dernier point de vue qui devait l'emporter, parce qu'il permettait aux Églises chrétiennes d'utiliser l'Ancien Testament. Les prophéties, les commandements s'appliquent aux croyants du temps présent qui sont le vrai peuple de Dieu. Cette application se fait, comme dans les Hébreux, grâce à la notion de la préexistence du Christ. Non seulement Dieu a parlé aux hommes de l'ancienne alliance et leur a donné sa parole ; non seulement les scènes et les personnages de l'Ancien Testament sont des types du Christ et de sa vie, mais Christ lui-même a parlé dans l'Ancien Testament, a agi par les prophètes. C'est ainsi que Clément lui fait prononcer quelques versets du Ps. XXII (XVI. 15) ; et un peu plus loin, après avoir dit : « le Christ lui-même nous exhorte par l'Esprit saint », il cite une partie du Ps. XXXIV. L'Ancien Testament est donc inspiré tout entier par le

Christ et la vraie connaissance consiste à y distinguer son action et ses enseignements ⁽¹⁾. Aussi n'a-t-il pas pu penser au chap. VII à mettre Jésus sur le même rang que Noé et Jonas. Le rapprochement est fortuit, et il ne faut pas lui attribuer de valeur dogmatique.

Ce résultat paraîtra plus évident encore si nous étudions les rapports du Christ et de Dieu. Sans les définir jamais, Clément place certainement le Christ dans la sphère divine. Avec les Hébreux, il nous dit « qu'il est d'autant supérieur aux anges que le nom dont il a hérité est plus éminent que le leur » (XXXVI, 2). Si certaines doxologies disent que par Christ, Dieu a l'honneur en toute éternité (LVIII, 2 ; LXI, 3 ; LXV, 2), d'autres appliquent les mêmes termes au Christ (XX, 12 ; L, 8) ; enfin, les deux passages trinitaires ⁽²⁾, s'ils ne doivent pas être pris au sens de l'orthodoxie postérieure, nous présentent cependant la triade sous sa forme la plus simple et établissent une étroite relation entre Jésus-Christ et Dieu.

On a voulu aller plus loin et, grâce à une célèbre leçon de l'Alexandrinus, soutenir que Clément identifie le Christ à Dieu ⁽³⁾. Il parlerait des souffrances de

(1) C'est le sens du mot γνῶσις : I, 2 ; XXXVI, 2 ; XL, 1 ; XLI, 4 ; XLVIII, 5. cp. *Barn.*, I, 5 et la note de l'éd. GEBHARDT et HARNACK, qui, comme le fait remarquer WREDE (*ouv. cit.*, p. 83) s'applique aussi à Clément.

(2) XLVI, 6 : ἥ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἕν πνεῦμα τῆς χαριτὸς τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, à propos d'un appel à l'unité ; et LVIII, 2 : ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, κ. τ. λ., pour appuyer une exhortation morale.

(3) II, 1, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ (Χριστοῦ) ἀρκοῦμενοι... καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὁμῶν.

L'Alexandrinus (ve s.) porte seul θεοῦ ; le Constantinopolitanus (xie s.) et la version Syriacque lisent Χριστοῦ. Leur autorité a été confirmée récemment par la très ancienne traduction latine

Dieu et serait ainsi un précurseur du patripassianisme. Outre les raisons critiques qui permettent, à mon sens, de rapporter le passage à Christ, il faut reconnaître qu'un avant-coureur aussi isolé du modalisme est bien invraisemblable chez Clément. Alors qu'il parle souvent du sang de Christ, jamais il ne fait à ce propos de confusion entre Christ et Dieu. Il sait partout ailleurs les distinguer soigneusement et nous dit que le Christ selon la chair venait de Dieu (ἐξ αὐτοῦ, XXXII, 2), ou encore que Dieu a choisi Jésus ⁽¹⁾ (ὁ ἐκλεξάμενος τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, LXIV, 1). Sa piété même ne les confond pas et nous aurons à constater plus loin qu'il n'y a pas trace chez Clément d'adoration du Christ et de prière au Christ.

Nous pouvons donc conclure que la Christologie de Clément reproduit sans grande originalité les idées de Paul, et qu'elle emprunte un certain nombre de thèmes à l'épître aux Hébreux, en particulier l'idée que le Christ, grâce à sa préexistence, est l'agent de la révélation dans l'ancienne alliance aussi bien que dans la nouvelle.

du *Florinensis* publiée par D. Germain Morin. La discussion de R. KNOPF (*ouv. cit.*, p. 85 ; *Exkurs zu I Clem.* II, 1) me paraît convaincante. Outre les attestations des manuscrits, il allègue en faveur de la leçon Χριστοῦ le témoignage de Photius qui accuse Clément de ne pas θεολογεῖν τὸν Χριστόν. Il faut remarquer surtout que ἐφ'ὅδῃα (sumptus viæ) prend le sens figuré de bénédictions par lesquelles Christ fortifie les croyants pour leur voyage terrestre, et s'oppose très bien à la première partie de la phrase.

⁽¹⁾ Cette idée rappelle *Luc* XXIII, 25 et un passage adoptianiste comme *Herm., Sim.*, V. 2. Elle s'accorde assez peu avec les idées de Clément sur la préexistence. Peut-être vient-elle, de même que l'expression παῖς θεοῦ (LIX, 2, 3, 4), d'anciennes formules liturgiques. Voir plus bas, page 100.

*
* *

En second lieu, Clément a-t-il une idée personnelle de l'œuvre du Christ ?

Il conserve la *Rédemption* paulinienne et groupe ses idées autour de la mort et de la résurrection de Jésus.

Le sang du Christ, nous l'avons dit, est plusieurs fois mentionné : figuré dans l'Ancien Testament par le fil rouge que Rahab suspend à sa fenêtre (XII, 7), il a obtenu pour le monde entier la grâce de la repentance (VII, 4), il a été donné pour nous (XXI, 6), et Clément sait en parler avec une certaine intensité d'émotion et de reconnaissance : « *il a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair, et son âme pour nos âmes.* » (XLIX, 6).

La Résurrection ne joue pas chez lui le rôle que l'on pourrait attendre chez un disciple de Paul. Il n'en est fait que deux mentions, l'une purement historique (XLII, 3) la présente comme ayant affermi la vocation des disciples et leur conviction que le royaume de Dieu allait venir ; l'autre la considère comme les prémisses de la résurrection à venir (XXIV). Cette idée est paulinienne, mais lorsque Clément ajoute que le jour et la nuit se succédant l'un à l'autre, les fruits résultant de la semence, le phénix renaissant de ses cendres sont des symboles de la résurrection, et qu'il n'y a rien d'étonnant après cela à ce que Dieu ressuscite « ceux qui l'on servi saintement dans la confiance d'une bonne foi », on se demande s'il a compris ce que Paul entendait par mourir avec Christ et ressusciter avec lui.

Force nous est, en effet, de constater qu'il n'a pas de doctrine de la justification. Il en parle assurément

en termes assez nets : « appelés par la volonté de Dieu en Jésus-Christ, nous ne sommes pas justifiés par nous-même, ni par notre propre sagesse, notre intelligence, notre piété, ou les œuvres que nous avons faites dans la sainteté de notre cœur, mais par la foi, par laquelle le Dieu tout-puissant a justifié tous les hommes depuis la création du monde » (XXXII, 4). Malheureusement il se contredit un peu plus loin lorsqu'il fait dépendre la participation aux biens du salut de l'accomplissement de la volonté de Dieu, de l'empressement à suivre la voie de la vérité et à s'abstenir de toute une série de péchés (XXXV, 5). C'est qu'il n'a pas soupçonné ou pas compris la distinction entre la foi et les œuvres qu'il appelle déjà les bonnes œuvres (XXXIII, 7). La foi n'est plus le sentiment profond que connaissait Paul, elle n'est plus l'union mystique avec le Christ, mais plutôt l'espérance, comme pour l'auteur de l'épître aux Hébreux ; elle devient une vertu et se joint à l'hospitalité (IX, X).

De toutes ces constatations il faut conclure que Clément n'a pas une conception ferme de la rédemption. Il recueille l'héritage de la tradition, mais ne sait pas le faire vivre ; ce sont des emprunts qui ne correspondent pas toujours à quelque chose d'organique. Avec lui, le deutéro-paulinisme est en voie de devenir une religion plus morale que mystique⁽¹⁾, Clément reprend les formules de l'expiation substitutive et continue à parler de la mort et de la résurrection du Christ, mais il ne nous dit pas comment le croyant s'approprie ces faits rédempteurs. Il conserve le terme de justification par la foi, mais il le vide à peu près de son contenu. Enfin,

(1) Cp. PFLEIDERER, *Urchristentum* (1887), p. 650.

comme le remarque très justement Ritschl ⁽¹⁾ sa foi ne s'adresse pas à Christ mais à Dieu : nous ne retrouvons pas chez lui ce rapport direct, cette communion avec le Christ, qui caractérisaient si fortement la vie religieuse de saint Paul.

*
* *

Il ne faudrait pas exagérer cette conclusion et penser que s'il ne reproduit pas intégralement le 'paulinisme, c'est que sa piété est froide et toute formelle. Il n'a pas assez de profondeur, et pas assez de mysticisme pour s'assimiler parfaitement le système de la rédemption, mais sa religion toute morale, toute dirigée vers Dieu a une grande valeur pratique et répond mieux aux besoins d'une église enrichie déjà de nombreux éléments païens.

Il sait d'ailleurs trouver, pour exprimer son sentiment sur le Christ, des termes nouveaux qui ne sont pas sans beauté : « *il est le grand prêtre de nos offrandes* », « *le protecteur et l'aide de notre faiblesse* », « *le grand prêtre et le protecteur de nos âmes* ⁽²⁾ ». Il ne le prie pas directement, mais il le considère comme celui qui présente à Dieu sa prière, comme le patron de son âme auprès de Dieu (προστάτης = patronus).

Ce fait est confirmé par la célèbre prière des cha-

(1) Cp. RITSCHL, *Die Entstehung des alt. Kirche*, p. 282, ss.

(2) XXXVI, 1 : τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. Cp. LXI, 3 et LXIV. L'expression ἀρχιερεύς est empruntée à l'épître aux Hébreux, mais Clément ne la met pas en rapport avec la mort du Christ. Elle a perdu son contenu dogmatique pour prendre une valeur pratique : Christ est notre intercesseur auprès de Dieu. Cp. éd. GEBHARDT et HARNACK, note sur XXXVI, 1 et WREDE, *ouv. cit.*, p. 86.

pitres LIX à LXI. Cette prière est adressée entièrement à Dieu et se compose en {grande partie d'éléments liturgiques provenant de l'Ancien Testament et de la Synagogue ⁽¹⁾. Mais Clément la pénètre de sentiment chrétien et y intercale de fréquentes mentions de Jésus en rappelant ses bienfaits : « par lui », dit-il, « tu nous as appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de ton nom glorieux... tu nous as instruits, sanctifiés, honorés... Que toutes les nations connaissent que tu es le seul Dieu et que Jésus-Christ est ton enfant ! »

Ces simples paroles témoignent d'une grande vitalité chrétienne. Lorsqu'il parle du rédempteur, Clément est dominé par les écrits de Paul. Mais il sait être lui-même pour célébrer en Christ le révélateur des promesses et des bontés de Dieu, l'initiateur d'une vie nouvelle de sainteté et d'amour. Pour gauches que soient ses formules, pour enfantines qu'elles puissent paraître, elles traduisent une réelle émotion, elles sont faites d'enthousiasme naïf et de profonde reconnaissance. C'est le cri d'une âme païenne, libérée de son ignorance et de sa faiblesse, qui exhale sa joie en de belles actions de grâce :

« C'est par Christ que nous levons les yeux vers les hauteurs du ciel ; que nous contemplons son visage pur et sublime ; que les yeux de notre cœur ont été ouverts ; que notre esprit inintelligent et obscurci s'est épanoui à son admirable lumière ; que, selon la volonté de Dieu, nous jouissons de la connaissance éternelle ! »

(1) Cp. VON DER GOLZ, *Das Gebet*, etc., p. 129 ss. On remarquera combien cette prière rappelle celle de la Didachê, par le nom de *παῖς* donné à Jésus et par le rôle de révélateur qui lui est attribué.

CHAPITRE III

L'Épître de Barnabas

Bibliographie. Editions. GEBHARDT et HARNACK (1878), texte du sinaïticus; HILGENFELD (1876, 1884) et BRYENNIOUS (1883), texte du manuscrit de Constantinople; FUNK (2^e édit. 1901) juste milieu, reproduit par HEMMER, OGER et LAURENT, *Les Pères Apostoliques*, t I, Paris, Picard, 1907.

Etudes. Sur les légendes relatives à Barnabas : L. DUCHESNE, dans *Mélanges G.-B. de Rossi*, Paris, 1862, p. 41-71. — Sur la date de l'épître : FUNK : *Die Zeit des Barnabasbriefes*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 77-108 — SCHLATTER : *Die Tage Trajans und Hadrians*, Gütersloh, 1897, p. 61 ss. — Etudes générales. HOLTZMANN : *Barnabas und Johannes* dans *Zeitschrift für wiss. Th.* 1871, p. 326 ss. — J. WEISS : *Das Barnabasbrief*, Berlin, 1888. — LADEUZE : *L'épître de Barnabé*, Louvain, 1900. — VÖLTER : *Die Apostolischen Väter*, I, Leiden, 1904. — D. VEIL, dans HENNECKE, *Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen et Leipzig, 1904 (bonne introduction, p. 143-166), — et surtout l'Introduction de l'édition HEMMER (p. LXL-LXXXVIII) qui donne un exposé des principales questions et une abondante bibliographie.

La christologie de Clément nous a paru relever surtout du paulinisme, tout en faisant de nombreux emprunts à l'épître aux Hébreux. Avec l'épître dite de Barnabas, nous sommes au contraire en plein courant alexandrin et nous rencontrons un prolongement intéressant de la méthode si caractéristique de l'épître aux Hébreux.

Attribuée par une tradition unanime à Barnabas,

cette longue lettre a joui d'une grande faveur au temps de Clément d'Alexandrie et d'Origène et son texte nous est parvenu dans un des manuscrits du Nouveau Testament. Malgré l'autorité de ces témoignages, personne ne songe, d'ailleurs, à y voir l'œuvre du compagnon de Paul. Les allusions historiques qu'elle contient interdisent en effet de la placer avant la fin du 1^{er} siècle. Les plus récents travaux la font dater des premières années d'Hadrien, soit de 117 à 130 environ ⁽¹⁾. C'est donc un écrit anonyme, émanant selon toute vraisemblance d'un chrétien d'Alexandrie sorti du judaïsme et désireux d'empêcher une communauté pagano-chrétienne d'y retourner.

Le but de la lettre, analogue à celui de l'épître aux Hébreux, est en effet de résister à une propagande judaïsante et d'empêcher des chrétiens étrangers à la loi d'aller se briser contre elle (III, 6). La thèse générale est donc : supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne.

L'auteur ne se rattache pas au point de vue antinomiste de Paul qui supprimait virtuellement l'Ancien Testament. Il va cependant plus loin que l'auteur de l'épître aux Hébreux. Sans doute il emploie la même méthode qui consiste à interpréter allégoriquement l'Ancien Testament pour y retrouver les faits du Nouveau. Mais il pousse cette méthode beaucoup plus avant, il attache à la preuve prophétique une importance plus grande, et surtout il occupe à l'égard du

(1) D'après le chap. XVI où il faut voir avec D. Veil et Schlatter une allusion aux tentatives de reconstruction du Temple de Jérusalem sous Hadrien. Par contre Funk fait remonter l'épître à Nerva. Son intégrité a été souvent attaquée (Weiss) et l'est encore de nos jours (Völter) malgré l'unité évidente du plan.

judaisme une position plus radicale. L'auteur de l'épître aux Hébreux comparait le christianisme au judaïsme et pensait que ce dernier avait été en son temps une réalisation de la volonté divine. L'auteur de l'épître de Barnabas est d'un antijudaïsme encore plus accentué. A ses yeux, l'alliance entre Dieu et son peuple a été rompue dès le temps de Moïse (IV, 7) et tout le long de leur histoire, les juifs, trompés par un mauvais ange, ont accompli au sens charnel les ordres spirituels qu'ils recevaient (IX, 4). Aux chrétiens de retrouver maintenant ce sens spirituel. L'Ancien Testament leur appartient tout entier, inspiré qu'il est par le Christ (V, 6). Tout en lui annonce ou préfigure les vérités chrétiennes : le tout est de savoir l'interpréter. C'est cette connaissance profonde, cette *γνῶσις* que l'auteur veut donner à ses lecteurs. Toute sa lettre a donc pour but de la légitimer et de l'expliquer par quelques exemples, « avec toute la simplicité possible, et sans rien omettre de ce qui concerne le salut. » (XVII, 1).

Cette thèse générale explique l'usage effréné que fait notre auteur de la méthode allégorique. Elle nous prépare à comprendre comment il peut voir dans les moindres détails de l'Ancien Testament des prophéties sur le Christ. Enfin la ressemblance de méthode avec l'épître aux Hébreux annonce la parenté dogmatique que nous allons constater maintenant.

*
* *

Les affirmations de Barnabas sur le Christ ne font en effet que reproduire dans leurs grandes lignes celles des Hébreux.

Nous y retrouvons d'abord le simple nom de « Jésus ». Assez rare chez les autres auteurs, il était caractéristique

de l'épître aux Hébreux et domine dans celle de Barnabas (12 fois). Par contre « Jésus-Christ » ne se trouve qu'une fois et « Christ » deux fois ; plus souvent « le Seigneur », rarement « le bon Seigneur » (ὁ καλὸς κύριος, VII, 1) ou « le bien-aimé » (III, 6 ; IV, 3).

L'intérêt porté à la vie terrestre du Christ est d'ailleurs faible. Un seul passage (V, 8-9) nous parle de son ministère et fait allusion à ses miracles, à sa prédication et à l'amour qu'il témoigna alors à Israël. Il continue par cette curieuse idée : « il choisit comme ses apôtres, pour annoncer l'Evangile, des hommes coupables des pires péchés (ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους) et conclut qu'il fit connaître par là qu'il était le Fils de Dieu.

Sa *filialité divine* est en effet une des prémisses de la pensée de l'auteur. Au chap. XII (8-12) il s'attache à la prouver par des arguments exégétiques.

Le premier est tiré de l'histoire de Josué. Celui-ci porte en effet le nom de Ἰησοῦς afin d'être une figure de Jésus vers lequel tend toute la révélation. Or Moïse, d'après une parole que Barnabas retouche en vue de sa démonstration, a dit à Josué : « Prends un livre dans tes mains, et écris ce que dit le Seigneur, savoir : que dans les derniers jours, le Fils de Dieu détruira jusqu'à la racine toute la maison d'Amalek ⁽¹⁾ ». Donc Jésus est prédit comme Fils de Dieu.

(1) *Exode*, XVIII, 14. Le texte porte : « Ecris cela en mémoire dans le livre et déclare à Josué que j'effacerai la mémoire d'Amalek de dessous le ciel. » Non content d'employer une allégorie très subtile, l'auteur corrige les textes pour faciliter sa démonstration : Il ajoute ici les mots : « Fils de Dieu » qui sont le pivot du raisonnement. De même, XII, 11, citant Esaïe, XLV, 1 il dira : « Le Seigneur a dit au Christ mon Seigneur », au lieu de : « le Seigneur a dit à Cyrus mon Seigneur, substituant κυρίῳ à κύριω.

Un second argument s'appuie sur le Psaume CIX, 1 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis le marchepied de tes pieds » et conclut, peut-être d'après Matthieu XXII, 43 à 45, que Jésus n'est pas le fils de David, comme certains le prétendent, mais son Seigneur. Ce passage intéressant nous montre qu'il y avait au temps de Barnabas des discussions sur ce sujet. L'auteur, soutenu par sa méthode allégorique, rejette une des données traditionnelles de la vie de Jésus, sa descendance davidique, pour accentuer uniquement sa filialité divine.

Aussi est-il naturel qu'il affirme formellement la *pré-existence personnelle* de Jésus. Non seulement il est prédit dans tout l'Ancien Testament, mais il a inspiré les prophètes (V, 6) et il a parlé lui-même par leur bouche (VI, 1, 16). Il est l'héritier (XIV, 5). Il est le Seigneur de tout l'univers et dès la fondation du monde Dieu s'entretenait avec lui, comme le montre le pluriel : « Faisons l'homme à notre image » ⁽¹⁾ (V, 5 ; VI, 12). Barnabas ne réfléchit d'ailleurs pas comme le faisait l'auteur de l'épître aux Hébreux ⁽²⁾ sur le moment où Dieu a appelé son fils à l'existence. Mais il est certain que pour lui non plus le Fils n'est pas l'égal au Père. Un indice intéressant est fourni à ce sujet par le chap. XIV, 5 : « Jésus avait été préparé (εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη) afin que sa venue en ce monde délivrât nos âmes. » Le même mot ἐτοιμάζω étant appliqué ailleurs au peuple

(1) L'idée de voir dans ce texte un dialogue entre Dieu et le Christ préexistant est devenue courante chez les Pères : cp. note de l'éd. Funk sur V, 5.

(2) *Hébreux*, I, 5 ; V, 5. cp. E. MÉNÉGOZ : *La Théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 81 ss.

saint préparé par le Christ (III, 6 ; V, 7 ; XIV, 6) nous pouvons conclure de notre passage à une dépendance très nette du Christ à l'égard de Dieu qui dirige ses destinées.

Son apparition sur la terre se fait par l'*Incarnation*. Mais, pas plus que Paul, l'auteur des Hébreux ou Clément, notre auteur ne précise le mode de cette incarnation. Il ne nous parle pas de la naissance miraculeuse et nous avons dit qu'il ne présente même pas le Christ comme fils de David. Aussi a-t-on pu soutenir qu'il ne croit pas à une naissance réelle et manifeste par là un docétisme d'ailleurs inconscient ⁽¹⁾. Il est bien certain qu'il ne s'est pas demandé quelle était la nature du Christ incarné. Mais on remarquera que s'il a accentué la préexistence, il répète avec une égale insistance que Jésus est venu en chair ⁽²⁾, sans voir dans cette incarnation le moindre problème. Il juxtapose simplement les deux points de vue et il semble que la nature humaine du Christ est aussi réelle pour lui que sa nature spirituelle. Elle est, comme chez les autres hommes, l'enveloppe de l'esprit, le vase qui le renferme ⁽³⁾ (τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος, VII, 3 ; cp. XXI, 18).

*
* *

L'humanité de Christ est soulignée par le réalisme avec lequel Barnabas parle de ses souffrances et de sa mort. Car c'est pour lui le but unique de son incarnation : il est venu pour souffrir (V, 13). Les détails de la passion sont rapportés au hasard d'interprétations

⁽¹⁾ Cp. PFLEIDERER: *Urchristentum*, p. 601.

⁽²⁾ V, 1, 6, 10, 11, 12, 13 ; VI, 3, 7, 9 ; VII, 5, 9.

⁽³⁾ Cp. Ad. HARNACK: *D*³, I, p. 186, n. 3.

allégoriques sur lesquelles nous ne pouvons insister. C'est ainsi que nous trouvons, accompagnées des prophéties qui les garantissent, des allusions à la scène du prétoire (VII, 9), à la mise en croix (V, 13), au fiel et au vinaigre (VII, 3, 5), au partage des vêtements (VI, 6). Les souffrances de Jésus sont si réelles qu'il raidit sa chair pour les supporter (VI, 3) et que cette chair enfin est livrée à la destruction.

Barnabas est frappé comme Clément par le sang du Christ et se représente, d'après un passage d'Esdras, qu'il tombait goutte à goutte de la croix (XII, 1). Mais il faut noter surtout qu'il est le premier auteur qui insiste sur la *croix* elle-même. Conformément à sa méthode il présente une série de passages de l'Ancien Testament pour montrer que la croix y est formellement prédite. Lorsqu'Abraham, par exemple, circoncutit 318 de ses serviteurs, il avait en esprit les regards fixés sur Jésus. Le texte de la Genèse ⁽¹⁾ parle en effet de 18 et de 300 serviteurs (δεκαοκτώ καὶ τριακοσίους). Il suffit de savoir interpréter les chiffres pour comprendre que 18 s'écrivant par un *iota* qui vaut 10 et un *éta* qui vaut 8, on a Jésus : 'Ιη (σοῦς). Les trois cents à leur tour se représentent par un *tau* (= T) qui a justement la forme de la croix (IX, 7, 8). Plus loin, nous voyons encore la croix unie au baptême (XI) et le chapitre suivant nous montre une figure de la croix dans Moïse dont les bras étendus garantissent aux Israélites la victoire sur Amalek, et dans le serpent d'airain qui sauvait le peuple de la mort.

La *Résurrection* ne tient pas une très grande place, et est mentionnée sans détails (V, 6). Nous la retrou-

(1) Gen., XVII, 23-27 ; XIV, 14.

vons plus loin, lorsque l'auteur, en conclusion d'un chapitre où il a interprété allégoriquement le sabbat, écrit : « c'est pourquoi nous célébrons avec joie le huitième jour où Jésus est ressuscité et où, après s'être manifesté il est monté aux cieux ⁽¹⁾. » Ce passage nous donne, outre la résurrection, une allusion aux apparitions du Seigneur (φανερωθείς) et une idée très curieuse de son *Ascension*. Cette dernière que Paul n'a pas mentionnée expressément, ne se rencontre pas non plus chez Clément. Elle nous est présentée ici de façon tout à fait contraire à la tradition qui a prévalu et qui la place quarante jours après la résurrection. Notre auteur paraît se rattacher à l'idée de Luc d'après lequel Jésus serait monté au ciel le jour même de la résurrection ⁽²⁾.

Glorifié par Dieu (XI, 9) le Christ opérera la résurrection des morts et procédera au *jugement* (V, 7).

La Didaché (XVI, 6) ne connaissait pas ce dernier rôle et Paul (Rom. XIV, 9) faisait régner Jésus sur les vivants et sur les morts ⁽³⁾. Il est question ici de les

(1) τὴν ὀγδόην... ἐν ἣ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς (XV, 9).

(2) Il faut noter avec les différents éditeurs de Barnabas, combien les traditions relatives à l'Ascension ont été longues à se fixer. *Luc* XXIV, 51, la fin de l'Evangile de *Marc* (XVI, 14 ss) et notre passage la placent le jour de la résurrection; *Matth.*, XXVIII, 10 ss et *Act.*, I, 3 quarante jours après; enfin les Valentinien et les Ophites soutenaient qu'il y avait un intervalle de 18 mois (d'après IRÉNÉE; *Adv. hæc*; I, 30, 14), l'Ascension d'Esaïe un intervalle de 545 jours et la Pistis Sophia de 11 ans; cp. Ad. HARNACK: *D³*, I, 194, n. 1. Pour FUNK, Barnabas place l'ascension à un dimanche ultérieur, mais il me semble préférable d'admettre avec la plupart des critiques que, comme Luc et Marc, il la met le même jour que la résurrection.

(3) Paul parle ensuite du Tribunal de Dieu devant lequel nous devons tous comparaître. Par contre *II Cor.*, V, 10 il est question

juger. Cette attribution que nous n'avons pas encore rencontrée dans les Pères Apostoliques se trouve déjà dans le Nouveau Testament. ⁽¹⁾ Nous la rencontrerons maintenant chez presque tous nos auteurs, et l'expression même *κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* est appelée à la plus grande popularité dans l'Eglise. Elle sera, par la suite, une des principales raisons de placer Christ toujours plus près de Dieu.

*
* *

En résumé, à part quelques détails intéressants, la christologie de Barnabas ne nous a rien présenté de très original, et ne diffère par rien d'essentiel de celle de l'épître aux Hébreux. Quel est maintenant le sens de cette christologie ? Pourquoi le Christ s'est-il incarné et comment opère-t-il le salut des hommes ?

L'auteur qui ne savait guère expliquer le comment de l'incarnation ne traite pas du pourquoi avec beaucoup plus de compétence. Il ne reprend pas l'idée des Hébreux que l'incarnation avait un but pédagogique et devait amener le Christ à la perfection. Il ne sait pas non plus accentuer comme Paul ⁽²⁾ la bonté du Christ qui s'est dépouillé pour nous. Il exprime naïvement la raison de cet abaissement en disant qu'il fallait aux hommes une révélation atténuée, mise à leur niveau : « S'il n'était pas venu en chair, comment les hommes auraient-ils pu demeurer sains et saufs devant lui, puis-

du Tribunal du Christ. L'épître aux Hébreux fait coïncider le jugement avec la parousie du Christ (IX, 27 ; X, 12, 13), mais il est difficile de dire à qui elle l'attribue, cp. E. MÉNÉGOZ : *La Théologie de l'épître aux Hébreux*, p. 172.

⁽¹⁾ *Actes*, X, 42 ; *I Pierre*, IV, 5 ; *II Tim.*, IV, 1.

⁽²⁾ *Phil.*, II, 7, 8 ; *II Cor.*, VIII, 9.

qu'en face du soleil qui s'achemine au néant et qui est l'ouvrage de ses mains, ils ne peuvent lever les yeux et en fixer les rayons? » (V, 10).

Ailleurs (XIV, 5) il dit qu'il est apparu, afin que sa venue dans le monde délivrât nos âmes de leurs ténèbres, et ces passages isolés pourraient faire croire que son Christ, comme celui du 4^e Evangile, est surtout un révélateur qui manifeste aux hommes la parfaite lumière du Père. Ce rôle se rencontre, en effet, et nous trouvons l'idée qu'il nous a fait connaître le passé, expliqué le présent, et donné une certaine intelligence de l'avenir (V, 3; cp. I, 6; II, 6).

Mais en réalité l'incarnation n'a de sens que parce qu'elle prépare la croix. Si Jésus est venu en chair, c'est pour souffrir et pour mourir. Ces souffrances étaient nécessaires, elles devaient accomplir la prophétie, et cependant Jésus les a voulues lui-même. La preuve prophétique, dont l'auteur fait un large usage, est en conflit avec la libre décision de Jésus et est très près de l'absorber : « *il a résolu de souffrir ainsi, car il fallait qu'il souffrit sur le bois.* » (V, 13).

La mort de Jésus est l'acte rédempteur par excellence et la résurrection ne s'y ajoute qu'à titre subsidiaire. Mais Barnabas ne sait pas retrouver l'interprétation si profonde de l'épître aux Hébreux d'après laquelle Christ peut sympathiser avec les hommes parce qu'il a été homme comme eux et que comme eux il a souffert. D'autre part, de même que Clément, il est incapable de s'élever au mysticisme paulinien de la mort et de la résurrection avec Christ. Il conserve seulement l'idée essentielle de l'épître aux Hébreux que la mort du Christ est un sacrifice expiatoire. C'est ce qui résulte de l'allégorie du bouc émissaire (VII), de la

génisse (VIII) et surtout de la pensée que la rémission de nos péchés réside dans l'aspersion de son sang (ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ) (1).

Ce sacrifice du Christ remplace les sacrifices de l'Ancienne Alliance et nous fait obtenir les promesses qui y étaient attachées.

C'est ainsi que de la mort du Christ résulte en première ligne le pardon des péchés (V, 1) qui nous transforme, nous met une nouvelle empreinte et nous donne l'âme des petits enfants (VI, 11). Puis la vie : de même que le serpent d'airain dressé dans le désert, « il donne la vie, celui que l'on pensait avoir péri sur la croix » (XII, 5); il a souffert afin de nous faire vivre de ses blessures (VII, 2). Enfin la grâce d'être un peuple nouveau, le vrai peuple de Dieu (XIV, 4-6).

*
* *

En résumé, tout en introduisant quelques éléments étrangers, notre auteur dépend étroitement de la théologie de l'épître aux Hébreux. Il est peut-être plus habile à manier l'interprétation allégorique, mais il a beaucoup moins de vigueur dogmatique. Il ne s'est posé aucune question sur la nature du Christ, et, à côté du système qu'il a reçu, se contente d'explications simplistes de l'incarnation.

Nous n'avons rencontré chez lui qu'à un faible degré le sentiment religieux. Aussi l'intérêt de son épître consiste-t-il dans le développement de la méthode allégorique qui s'efforce d'appliquer l'Ancien Testament à la vie du Christ — au risque de les fausser l'un et

(1) V, 1; cp. *Hébr.*, XII, 24.

l'autre — et dans l'extension donnée par là même à la preuve prophétique qui accentue encore la préexistence personnelle du Christ, mais tend à absorber l'autonomie de sa volonté dans la rigueur inflexible des décrets divins.

CHAPITRE IV.

Les Epîtres d'Ignace d'Antioche.

Bibliographie — Editions. — Les 7 épîtres d'Ignace publiées pour la première fois dans leur recension dite courte par Voss en 1646 (ép. aux *Smyrniens*, à *Polycarpe*, aux *Ephésiens*, aux *Magnésiens*, aux *Philadelpiens*, aux *Tralliens*) et par Ruinart en 1689 (ép. aux *Romains*) se trouvent dans toutes les éditions des P. A. en particulier LIGHTFOOT : *The apostolic fathers*, Part. II; *Ignatius a. Polycarp*, vol. II, 2^e éd., London, 1889. — Traduction française dans E. BRUSTON : *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Montauban, 1897.

Etudes. — Authenticité établie par les travaux de TH. ZAHN : *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873. — F. X. FUNK : *Die Echtheit der ignatianischen Briefe*, Tübingen, 1883, — et surtout LIGHTFOOT, *ouv. cit.* vol. I; — excellent exposé dans J. RÉVILLE : *Etudes sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche*, Paris, 1891 (extrait de la *Revue d'histoire des religions*, t. XXII, 1890), et *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894 (p. 442-524). — Etude générale dans Renan : *Les Evangiles*, Paris, 1877, chap. XXII. — Au point de vue théologique et religieux, l'ouvrage capital de VON DER GOLZ : *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894 (*I. u. U.* XII, 3) auquel les études suivantes et notre chapitre doivent beaucoup. — E. BRUSTON : *ouv. cit.* p. 193 ss. — A. STHAL : *Patristische Untersuchungen II, Ignatius von Antiochien*, Leipzig, 1901. — H. DE GENOUILHAC : *L'Eglise chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, Beauchesne, 1907.

Après le paulinisme moralisant de l'Eglise de Rome, et la religion intellectuelle des Alexandrins, nous rencontrons maintenant le courant mystique d'Asie-

Mineure dont Ignace d'Antioche est le brillant représentant au début du II^e s.

Identifié par la tradition ecclésiastique avec l'enfant que Jésus fit venir pour donner à ses disciples une leçon d'humilité (*Matth.* XVIII, 1), Ignace aurait été ensuite évêque d'Antioche après Euodios le successeur de Pierre. Saint Jérôme le présente comme disciple de Paul, alors que les Constitutions apostoliques en font un disciple de Jean.

On peut affirmer comme certain qu'il fut évêque d'Antioche et l'on sait seulement qu'il subit le martyre à Rome dans la seconde moitié du règne de Trajan (entre 107 et 118). Nous ignorerions tout de lui si au cours de son voyage vers la capitale, il n'avait profité des loisirs que lui laissait son escorte pour édifier diverses communautés et écrire plusieurs épîtres. C'est ainsi que de Smyrne il envoya des lettres aux Magnésiens, aux Tralliens et aux Romains; puis de Troas, où il séjourna ensuite, aux Philadelphiens, aux chrétiens de Smyrne qu'il venait de quitter et à leur évêque Polycarpe.

Après de longues études critiques, il paraît établi aujourd'hui que nous possédons ces 7 épîtres ⁽¹⁾. Nous

(1) On a longtemps rejeté leur authenticité parce qu'elles paraissaient, suivant l'expression de Renan, « un vrai plaidoyer pour l'orthodoxie et l'épiscopat ». Les deux arguments principaux étaient que les hérésies combattues par Ignace, et le système ecclésiastique qu'il nous présente n'ont pu exister avant la fin du II^e s. Des travaux de Lightfoot et J. Réville, il résulte : 1^o que le docétisme judaïsant en question se place bien plus naturellement au début du II^e s.; 2^o que l'épiscopat monarchique est pour Ignace un idéal plutôt qu'une institution déjà établie; 3^o que l'épître de Polycarpe où l'organisation est moins avancée, nous présente la réalité et témoigne en faveur de l'authenticité. Aussi

n'avons pas à reprendre ici la question de leur authenticité qui n'est contestée sérieusement par personne, et il nous suffira de les caractériser brièvement avant de leur demander ce qu'Ignace pensait de Jésus.

Leur contenu est d'ailleurs des plus simples. Aux chrétiens d'*Ephèse*, de *Magnésie* et de *Tralles*, il présente ses félicitations pour leur foi, et ses remerciements pour les délégués qu'ils lui ont envoyés. Puis il ajoute des paroles très vives sur la situation ecclésiastique et leur recommande d'être soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ. Viennent ensuite de sévères avertissements contre les hérétiques qui veulent retourner au judaïsme et qui font du Christ une apparence.

Le meilleur moyen de les combattre est encore d'être soumis aux chefs de l'Eglise, « d'honorer les « diacres comme Jésus-Christ, et les prêtres comme le « Sénat de Dieu et le collège des apôtres ».

La lettre aux *Romains* présente des caractères assez différents et a un autre but : empêcher les Romains de le sauver par une démarche intempestive qu'ils veulent tenter auprès de l'empereur. Ignace redoute leur amour : « C'est Dieu que je perds », leur dit-il,

n'est-elle plus discutée malgré des passages très voisins du patripassianisme qui restent étranges au début du II^e s. — Rappelons que RENAN : *Les Evangiles*, introduction, n'admet que l'épître aux Romains, et disons pour mémoire que D. VÖLTER : *Die ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, Tübingen, 1892, et E. BRUSTON la rejettent seule. Cette dernière opinion est tout à fait insoutenable; cp. A. STAHL : *Ignatianischen Untersuchungen, I, Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe*, Greifswald, 1899; E. VON DER GOLZ. *Theol. Lit. Zeitung*, 1898, p. 324-326; J. RÉVILLE, *Revue de l'histoire des religions*, XXXVIII (1898), p. 404 ss.

« si vous réussissez à me sauver... Laissez-moi être la
« pâture des bêtes, grâce auxquelles il me sera donné
« de jouir de Dieu. Je suis le froment de Dieu ; il faut
« que je sois moulu par les dents des bêtes pour que
« je sois trouvé pur pain de Christ... Aucune puissance,
« ni visible, ni invisible, ne m'empêchera de jouir de
« Jésus-Christ. Feu et croix, troupes de bêtes, disloca-
« tion des os, mutilation des membres, broiement de
« tout le corps, que tous les supplices du démon tom-
« bent sur moi, pourvu que je jouisse de Jésus-Christ...
« Mon amour a été crucifié, et il n'y a plus en moi
« d'ardeur pour la matière, il n'y a qu'une eau vive
« qui murmure au dedans de moi et me dit : Viens vers
« le Père ⁽¹⁾ ».

Avec les épîtres aux *Philadelpiens* et aux *Smyrniens*, nous retrouvons le ton plus modéré des trois premières lettres, et sous des formes variées le même contenu : vives exhortations à l'unité et à la soumission à l'évêque, affirmations christologiques très nettes contre les hérétiques.

La lettre à *Polycarpe* présente enfin une série de conseils pour le ministère pastoral.

Ce sont donc toutes des lettres de circonstance, écrites au cours d'un voyage mouvementé. Aussi conçoit-on qu'Ignace ne se laisse pas aller aux subtilités de la dogmatique, mais qu'il traite tout simplement par voie d'affirmations et d'exhortations les questions les plus brûlantes. Nous ne trouvons chez lui aucun esprit de système, aucune faculté dialectique, aucune variété d'expression. On a pu écrire « qu'il rappelle ces prédi-

(1) *Rom.*, I, 2; IV, 1; V, 3; VII, 2, d'après la belle traduction de RENAN, *ouv. cit.*, p. 489 ss.

« cateurs qui frappent très fort sur le rebord de la
« chaire et prodiguent les éclats de voix, pour faire
« oublier le vide de leurs discours et masquer la pau-
« vreté de leurs idées » (1). Ce qui n'empêche pas
d'ailleurs qu'il eut une grande popularité dans l'Eglise
du II^e siècle et qu'il exerça sur la conscience chrétienne
de son temps une profonde influence. Comme l'a dit
Renan (2) : « Soixante ans après sa mort, la phrase
« caractéristique de l'épître aux Romains : je suis le
« froment de Dieu... était traditionnelle dans l'Eglise,
« et on la répétait pour s'encourager au martyre...
« Ignace était devenu le grand maître du martyre,
« l'excitateur aux folles ardeurs de la mort pour
« Jésus. »

*
* *

Le caractère le plus frappant des épîtres d'Ignace est en effet un *ardent amour pour Jésus*. Seul parmi les Pères Apostoliques, Ignace groupe toutes ses pensées autour de lui comme autour d'un centre vivant. « En « dehors de lui », dit-il, « nous n'avons pas la vraie « vie » (*Mag.*, IX, 2), et « ceux qui ne le prêchent pas », lui paraissent « des stèles funéraires et des sépulcres, sur lesquels il n'est écrit que des noms d'hommes » (*Phil.*, VI, 1). Pour lui, comme pour Paul, le Christ est la tête de la communauté et les fidèles sont ses membres. Il faut que chaque chrétien vive en lui, soit trouvé en lui, pour pouvoir posséder le Père. Il est essentiel à notre vie, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν (*Eph.*, III, 1).

Aussi comprend-t-on son indignation contre les hérés-

(1) J. RÉVILLE : *Les origines de l'épiscopat*, p. 456.

(2) RENAN : *Les Evangiles*, p. 492.

tiques qui veulent, les uns retourner au judaïsme, les autres transformer la personne du Christ en une pure apparence. D'une façon comme de l'autre, son salut est compromis et le martyre qu'il va subir est inutile (*Trall.*, X).

La pensée de sa mort prochaine exalte tous ses sentiments et l'amène à faire front de façon très violente contre les hérésies. Aux judaïsants de Tralles et de Philippes, il oppose, comme l'avait fait Paul, la nouvelle alliance qui abolit l'ancienne, et il n'est pas utile d'y insister, car cela a peu de répercussion sur sa christologie. Il en est autrement de sa controverse avec les docètes de Tralles, d'Ephèse et de Smyrne. Ici la discussion porte sur la personne du Christ, sur sa nature, sur l'interprétation de son œuvre. Il est donc très important de noter que la pensée d'Ignace sur ce point est presque toujours dominée par la préoccupation de réfuter les docètes. Il y a dans son esprit une antithèse qu'il ne perd jamais de vue. Elle le conduit à s'expliquer fréquemment sur le Christ, elle détermine même souvent l'orientation et l'expression de ses idées.

Si nous voulons nous rendre compte de l'influence toute négative exercée par les docètes sur notre auteur, et comprendre même certaines de ses affirmations qui nous paraîtraient autrement d'un réalisme choquant, il est nécessaire de préciser rapidement ce qu'étaient ces hérésies. Elles provenaient d'esprits spéculatifs, plus ou moins influencés par les idées judéo-helléniques, et qui s'attachaient surtout au côté transcendant du christianisme. Arrêtés par le « scandale de la croix », incapables de saisir la beauté morale de la rédemption telle que Paul l'avait exposée, ils s'attachaient au contraire à tout le côté spéculatif

de la théologie de l'apôtre. Ils fixaient leurs regards sur l'homme céleste dont il avait parlé et se complaisaient à développer tout ce monde de puissances et de seigneuries que nous font entrevoir déjà les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens. Préoccupés d'exalter le caractère divin du Christ ils ne pouvaient admettre sa venue matérielle et ne voulaient pas accorder de réalité à ses souffrances : aussi considéraient-ils sa vie comme une simple apparence : τὸ δοχεῖν (*Trall* , X, 1 ; *Smyr.*, II, 1 ; IV, 2).

Ces docètes, qui étaient les héritiers directs d'un certain côté de la théologie paulinienne, avaient été combattus peu auparavant par les écrits johanniques. Ignace s'élève contre eux à son tour et dresse en face de leurs systèmes les *affirmations les plus positives, sur le caractère réellement humain de Jésus*.

Dans ce but il met en relief un certain nombre de faits de sa vie. Ceux qu'il relève sont d'ailleurs en petit nombre, presque toujours les mêmes et réunis dans des formules déjà stéréotypées (¹). Ignace, comme la plupart de ses contemporains, ne semble pas avoir d'intérêt pour l'ensemble de l'histoire évangélique : il ne nous cite pas un miracle, pas une guérison, et ne fait que de rares allusions à l'enseignement du Maître. Il s'attache seulement à sa personne et aux faits qui garantissent qu'il était un être de chair et de sang.

Ce sont d'abord sa descendance de la race de David (*Eph.*, XVIII, 2 ; *Smyr.*, I, 1 ; *Trall.*, IX, 1) ; sa naissance miraculeuse dans laquelle il accentue très nettement le fait d'être né d'une femme, comme les

(¹) Sur ces formules et leur rapport avec le Symbole romain, cp. KATTENBUSCH : *Das Apostolische Symbol*, II, p. 310, ss.

autres hommes (ἀληθῶς ἐγεννήθη, *Trall.*, IX, 1 ; cp. *Eph.*, XVIII, 2 ; XIX, 1 ; *Smyr.*, I, 1) ; puis le baptême de Jean qui ne se retrouve pas ailleurs dans les Pères Apostoliques (*Smyr.*, I ; *Eph.* XVIII) ; et pour montrer encore mieux qu'il avait un corps comme tout le monde, Ignace ne relève dans son ministère que ce fait : il mangeait et il buvait (*Trall.*, IX, 1).

Nous arrivons ainsi à sa mort et à sa résurrection dont il importait particulièrement d'affirmer la réalité. Aussi Ignace y revient-il sans cesse : « il a été crucifié en chair, il est vraiment mort ». Et pour que nous n'ayons aucun doute sur l'historicité de ces faits, l'auteur nous rappelle — peut-être d'après une ancienne liturgie — qu'ils se sont passés « sous Ponce Pilate et le tétraque Hérode » (*Smyr.*, I ; *Trall.*, IX ; *Magn.*, XI ; *Eph.*, XIX), c'est-à-dire dans des circonstances bien déterminées, ou encore « à la vue des êtres célestes, terrestres et souterrains » (*Smyr.*, I).

Enfin sa résurrection : « Dieu l'a vraiment ressuscité » (*Smyr.*, II). Cette résurrection est matérielle, corporelle, comme celle dont parlent les Evangiles. « Je sais », dit-il, « et je crois qu'il était en chair, même après la résurrection » (*Smyr.*, III, 1). Et, pour appuyer cette idée, il raconte, sans doute d'après une tradition orale, car il y a des termes qui ne concordent pas, le récit de *Luc* XXIV, 36 ss. Voici ce texte curieux : « Lorsqu'il vint vers ceux qui entouraient Pierre, il leur dit : Prenez-moi et touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un génie sans corps (δαίμόνιον ἄσώματον). Et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent, ayant été mêlés (κραθέντες) à sa chair et à son esprit. C'est pourquoi ils méprisèrent la mort et furent trouvés supérieurs à la

mort. Or, après la résurrection, il mangea et but avec eux, quoique spirituellement uni au Père. » *Smyr.*, III, 2, 3).

*
* *

Mais à côté de la pleine humanité de Jésus, Ignace fait ressortir le *caractère surnaturel et divin* de sa personne. Il nous faut examiner maintenant ce second aspect de sa pensée. Nous aurons ensuite à nous rendre compte de la façon dont les deux éléments se juxtaposent ou se combinent.

Un passage de l'épître aux Magnésiens nous présente Christ comme le Logos de Dieu (*Magn.*, VIII, 2). Ce terme nous rappelle, en même temps que le prologue du IV^e Evangile, les spéculations de Philon et toute la philosophie que l'école judéo-alexandrine avait héritée des platoniciens et des péripatéticiens. Il faut donc nous demander dans quelle mesure notre auteur relève du grand courant de la pensée grecque ⁽¹⁾.

La suite de notre passage, qui est le plus caractéristique à ce sujet, nous dit que « Dieu s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Logos (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος) sorti du silence (ἀπὸ σιγῆς προελθών). Ce passage a vivement déplu à l'orthodoxie du IV^e s. et, comme l'ont montré Lightfoot et Zahn, les copistes ont fait une retouche tendancieuse et ajouté une négation après Logos : αἰδιος οὐκ, de façon que l'on comprenne juste le contraire : son Logos éternel ne procédant pas du silence. Ils faisaient dire en effet au simple texte d'Ignace que le Logos procédait, émanait du silence. Cette doctrine leur paraissait une abominable hérésie

(1) Cp. AN. AALL : *Geschichte der Logosidee*, p. 191 ss.

qui niait l'éternité du Fils de Dieu et elle rappelait à leurs yeux les spéculations du gnostique Valentin pour qui le couple d'éons, Logos et Zoé, émanait du couple Bythos et Sigé. Nous n'admettons pas plus leur interprétation que leur correction. Le rapprochement est purement verbal. Il est difficile de voir une parenté étroite entre les constructions compliquées des systèmes gnostiques et ce texte si simple et isolé d'Ignace : tout au plus pourrait-on le considérer comme un ancêtre plus ou moins direct des idées Valentinienes. Il ne faut pas aller chercher le sens si loin, Ignace veut dire simplement que « le Logos de Dieu, c'est-à-dire la manifestation du Verbe en la personne de Jésus-Christ, a succédé au silence de Dieu ⁽¹⁾ ».

Les autres textes d'Ignace nous apprennent peu de chose sur le Logos. Toutes ses préoccupations sont concentrées sur l'activité terrestre de Jésus, sur la révélation, plutôt que sur son existence transcendante.

Nous voyons cependant (*Pol.*, III, 2) qu'il n'est pas soumis au temps (ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, ἄχρονον), qu'il est invisible (ἀόρατον). Ces attributs qui s'appliqueraient parfaitement au Logos de Philon vont certainement au Christ préexistant puisqu'Ignace, après avoir dit qu'il est éternel et invisible, ajoute qu'il est devenu visible à cause de nous (τὸν δι' ἡμᾶς ὀρατόν). La préexistence est d'ailleurs affirmée dans un texte plus net de l'épître aux Magnésiens : « il était auprès du Père avant les siècles, et il est apparu à la fin des temps » (ὅς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη VI, 1). Le rapport est tout indiqué ici avec l'homme céleste de la théologie paulinienne, et surtout avec le

(1) J. RÉVILLE, *Les Origines de l'épiscopat*, p. 474, n. 1.

premier verset du IV^e Evangile qui nous montre aussi le Logos auprès de Dieu dès le commencement, mais emploie une autre préposition (πρός au lieu de παρά).

Pour continuer le parallèle, notons l'appellation fréquente de « Fils de Dieu » (*Magn.*, VIII, 2 ; *Eph.*, VII, 2 ; XVII, 2, etc.), les termes de « seul Fils de Dieu » (μόνος υἱός) et de bien-aimé (ὁ ἡγαπημένος) ⁽¹⁾. Par contre Ignace ne fait pas participer le Christ préexistant à l'œuvre créatrice ou au gouvernement du monde. C'était pourtant une des fonctions essentielles du Logos, et Paul, Jean, la I^{re} de Clément (XVI, 2), Barnabas (XVIII, 1) et même Hermas (*Sim.*, IX, 12, 13, en parlant de l'esprit) ne l'avaient pas refusée au Christ. Remarquons en outre l'emploi du mot très vague ἀγέννητος ⁽²⁾ appliqué à la nature divine du Christ (*Eph.* VII, 2). Enfin l'usage du mot Logos n'a rien de rigoureux. Ignace se donne lui-même comme une parole de Dieu (*Rom.*, II) et ne le dit qu'une fois du Christ préexistant qui est présenté ailleurs comme γνώμη (*Eph.* III), γνώσις ou στόμα de Dieu (*Rom.* VIII, 2). Aussi serait-il arbitraire de trop presser quelques termes isolés. Ignace — et nous en aurons encore d'autres preuves — a été influencé par le courant d'idées dans

⁽¹⁾ Cp. *Rom.*, Insc. ; *Smyr.*, Insc. Le nom le plus usuel est « Jésus-Christ » qui se trouve cent fois ; par contre « Jésus » est rare (*Eph.*, XV, 2 ; *Magn.*, I, 2 ; *Philad.*, V, 1) ; « Christ Jésus » se trouve treize fois, et « Jésus le Christ » une seule fois (*Eph.*, XVIII, 2). KATTENBUSCH, *ouv. cit.*, II, p. 556 conclut qu'Ignace comprend encore le sens des deux mots Christ et Jésus, mais, par l'usage plus fréquent de Jésus-Christ, laisse voir qu'ils sont presque devenus un nom double.

⁽²⁾ PHILON écrivait οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὁ υἱός (*Quis rer. div. haer.*, éd Mangey, I, 502).

lequel avaient pris naissance les écrits johanniques, mais on ne peut pas dire qu'il ait eu une théorie du Logos.

*
* *

Le Christ ne l'intéresse, en effet, qu'au moment où il se manifeste aux hommes, où il apparaît comme le porteur de la révélation divine. Il est alors, suivant une expression assez heureuse, « la bouche véritable par laquelle le Père a parlé » (τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν, *Rom.*, VIII, 2) ; ou encore, et ceci nous rappelle I Clément, « le souverain sacrificateur à qui a été confié le saint des saints, à qui seul ont été remis les secrets de Dieu » (*Phil.*, IX, 1).

Cette révélation qui s'est élaborée dans le silence de Dieu (*Eph.*, XIX ; *Magn.*, VIII, 2) apparaît au moment voulu par le Père.

Plusieurs textes nous la présentent. Le plus intéressant est celui d'*Ephésiens*, XIX : « La virginité de Marie, et sa maternité, comme aussi la mort du Seigneur ont été cachées au prince de ce monde : mystères qui ont retenti dans une clameur, mais qui avaient été accomplis dans le silence. Comment donc ont-ils été manifestés aux siècles ? Une étoile resplendit dans le ciel plus que toutes les étoiles, et son éclat était inexprimable, et sa nouveauté frappait d'étonnement ; et il y avait un grand trouble, pour savoir d'où venait cette extraordinaire nouveauté. Par là toute magie était rendue vaine, tout lien du mal rompu, la vieille royauté détruite, Dieu se manifestant sous forme humaine, pour produire la nouveauté d'une vie éternelle. Et c'était le commencement de ce qui était déjà parfait auprès de Dieu. »

Il fallait citer ce passage tout entier pour montrer l'importance capitale qu'Ignace attache à l'apparition historique du Christ. C'est une ère nouvelle qui commence, la préparation du salut est terminée et la naissance de Jésus marque la réalisation de ce qui était déjà achevé dans la pensée divine. L'économie antérieure, l'ancien ordre de choses sont terminés et font place à l'économie pour le nouvel homme, Jésus-Christ (*Magn.*, IX).

L'apparition du Christ se produit au moyen de l'incarnation : Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου, ou comme il le dit ailleurs : ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός (Eph., VII, 2).

Sans insister sur l'idée d'incarnation, il faut noter ici un nouveau rapprochement avec la théologie johannique. Mais dans le IV^e Evangile c'est le Logos qui devient chair, au lieu que pour Ignace c'est Dieu lui-même qui se manifeste sous forme humaine. Nous aurons à revenir sur cette confusion qu'Ignace ne peut maintenir et qu'il contredit lorsqu'il appelle Jésus Fils de Dieu et lorsqu'il nous dit qu'il est entièrement soumis au Père.

Dans aucun des auteurs précédents nous n'avions vu l'incarnation présentée avec autant de force et nous ne rencontrerons des formules aussi nettes que dans II Clément. L'épître de Barnabas explique que Christ est venu en chair parce que les regards humains n'auraient pu supporter la pleine lumière de Dieu, et Clément Romain a recours à la comparaison avec le grand prêtre. Pour Ignace l'incarnation est l'acte essentiel. Il peut, grâce à elle, retrouver, dans l'homme de chair et de sang qu'il oppose aux docètes, le Fils de Dieu préexistant, le Christ glorifié, qui lui donne la vie éternelle. S'il a accentué le premier avec énergie, c'est

pour garantir mieux la réalité historique du second, pour donner plus de valeur et de certitude à l'apparition de Dieu dans l'homme.

C'est là le mystère de l'incarnation, qui aboutira au mystère de la croix. D'une part il nous montre Jésus naissant comme les autres hommes d'une femme, et de l'autre il nous présente en lui le Fils de Dieu, « selon la volonté et la puissance de Dieu » (*Sm.*, I). Jésus est issu à la fois du Saint-Esprit et de David (*Eph.*, XVIII, 3), il est en même temps engendré et non engendré (γεννητὸς καὶ ἀγέννητος), il est né de Marie et de Dieu (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ. *Eph.*, VII, 2). Le mode d'incarnation est donc la *naissance miraculeuse* à laquelle Ignace est le premier à donner une importance, puisque Paul ne semble pas l'avoir connue et que la théologie johannique ne l'implique sans doute pas.

Il ne faut pas aller plus loin et il est inutile de demander à Ignace comment se fait dans une même personnalité cette rencontre du fini et de l'infini. Ou plutôt il faut le suivre sur son terrain qui est celui de la foi religieuse et de la vie mystique. L'harmonie se fait entre les deux principes grâce à l'union spirituelle qu'il y avait entre le Christ et son Père. Il était l'imitateur de son Père (*Ph.*, VII). Il ne fit rien sans le Père (*Magn.*, VII). Quoique vivant dans la chair il lui était uni en esprit (πνευματικῶς ἠνώμενος τῷ πατρί. *Sm.* III). C'est à cause de cette union qu'il mérite d'être appelé γνώμη Θεοῦ (*Eph.*, III; cp. *Rom.* VIII; *Smyr.*, VI; *Pol.*, VIII), c'est-à-dire l'expression de la volonté divine, θύρα τοῦ πατρὸς (*Philad.*, IX), c'est-à-dire le moyen de parvenir au Père, de réaliser cette communion avec lui qui est la source de la vie éternelle.

*
* *

Ainsi, en Christ nous saisissons le divin directement, Pour connaître le Père, il faut recevoir la connaissance de Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ (λαβόντες Θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστίν I. X. Eph., XVII, 2). Dès lors, en fait, en pratique, *Jésus-Christ est notre Dieu*, puisqu'il est la seule manifestation divine que nous puissions connaître. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'un caractère aussi catégorique que celui d'Ignace et aussi préoccupé de glorifier son Sauveur réserve presque exclusivement au Christ le terme de κύριος (¹). On comprendra même qu'il lui applique la qualification de Θεός. Et comme on sait d'autre part qu'il n'a pas peur des contradictions, il ne faudra pas trop s'étonner de le voir juxtaposer à cette notion transcendante ses affirmations les plus réalistes, pour aboutir à des formules vraiment étranges : le sang de Dieu (αἷμα Θεοῦ Eph., I), la passion de mon Dieu (τὸ πάθος τοῦ Θεοῦ μου, Rom., VI).

Que faut-il entendre par cette affirmation de la divinité du Christ? Ignace veut-il dire que le Christ est Dieu au même sens que le Père?

Pour le déterminer il faut rappeler d'abord le sens du mot Θεός. Il n'avait pas en effet pour l'antiquité greco-romaine le sens absolu que le monothéisme lui a imprimé depuis (²). A côté du Dieu suprême on se représentait fort bien des dieux secondaires, intermédiaires.

(¹) Sauf Eph., XVII, 3; XXI, 1; Philad., VIII, 1; II, 1; Pol., IV, 4.

(²) Sur le sens du mot Θεός, voir E. MÉNÉGOZ : *La Théologie de l'épître aux Hébreux*, p. 86, 87, n. 1, 204 et Ad. HARNACK : *D³*, p. 114, n. 1; 180, n. 1.

Outre le sens strict du mot Dieu, il y avait un sens plus large qui transparaît dans le Nouveau Testament, lorsque Paul dit : « Bien qu'il y ait des êtres qui sont « appelés dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, — « comme il y a en effet un grand nombre de dieux et « de seigneurs, — néanmoins pour nous il n'y a qu'un « seul Dieu, le Père.... et un seul Seigneur, Jésus-Christ » (1).

On pouvait fort bien être Θεός et pourtant être distinct de Dieu et lui être subordonné. C'est le cas pour le Christ d'Ignace qui, nous l'avons noté, est Fils de Dieu, μόνος υἱός, venant du Père et n'agissant pas plus sans lui que les disciples sans le Maître (*Mag.* VII, 1 ; VIII, 2). Jamais il ne nous est présenté comme participant au gouvernement du monde, et les prières des chrétiens ne s'adressent pas à lui, mais à Dieu le Père, par Jésus-Christ (*Eph.*, IV, 2 ; *Trall.*, XIII, 3).

On ne peut donc pas dire qu'Ignace attribue au Christ la divinité métaphysique, et, pour expliquer d'une façon satisfaisante les textes où il l'appelle Θεός, il faut rappeler ici encore qu'il s'attache à la vie religieuse et non aux abstractions de la dogmatique. Le Christ est Dieu, oui, mais pour l'âme croyante qui voit en lui une puissance de vie, qui cherche à vivre en lui et à l'avoir en soi : il est Dieu, si l'on veut, au sens subjectif sans l'être au sens objectif.

Ce résultat est confirmé par M. Von der Goltz (2) qui a fait une très fine analyse des textes où Jésus est appelé Dieu. Si plusieurs doivent être rejetés par la critique comme des additions postérieures, (*Trall.*, VII, 1 ; *Smyr.*, VI, 1 ; X, 1) la plupart doivent être conservés.

(1) *I Cor.*, VIII, 5, 6.

(2) VON DER GOLTZ : *Ignatius*, etc , p. 23 ss.

Mais il est intéressant de remarquer que le mot $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ a toujours dans ces derniers passages une signification religieuse et non dogmatique. Jésus n'est appelé Dieu que dans ses rapports avec les hommes, rapports qui sont marqués par le pronom personnel ⁽¹⁾, par l'idée de l'incarnation ⁽²⁾ ou par celle de la rédemption ⁽³⁾. Jésus est Dieu pour l'homme, il est notre Dieu, le Dieu qui devient un homme parfait, le Dieu qui nous sauve. C'est prouver par l'étude des textes que sa divinité est relative et subjective, et ne se confond pas avec celle du Père ⁽⁴⁾. Ce point de vue n'a rien à voir avec les spéculations du IV^e siècle. Ignace en reste à la piété personnelle et à la vie mystique et rappelle plus tôt St-Paul disant que toute la plénitude de la divinité habitait en Christ (*Col.*, I, 15), ou le IV^e Evangéliste faisant dire par Thomas au Christ ressuscité : Mon Seigneur et mon Dieu (*Jean*, XX, 28).

Mais Ignace emploie beaucoup plus fréquemment cette appellation, il l'applique sans hésiter à la vie terrestre de Jésus, à son sang et à ses souffrances. Aussi pouvons-nous conclure que ses épîtres marquent un grand progrès dans la glorification du Sauveur, qui fut depuis les origines la préoccupation dominante de la piété chrétienne.

*
* *

La christologie d'Ignace, souvent enchevêtrée et contradictoire, s'explique donc à la lumière de sa vie religieuse.

⁽¹⁾ *Eph.*, Inscr. ; XV, 3 ; XVIII, 2 ; *Rom.*, Inscr. (2 fois) ; III, 3 ; VI, 3 ; *Smyr.*, I ; *Pol.*, VIII, 3.

⁽²⁾ *Eph.*, VI, 1.

⁽³⁾ *Eph.*, I ; *Rom.*, VI.

⁽⁴⁾ Ils sont appelés $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ dans les mêmes passages : *Eph.*, Inscr. ; XVIII, 2 ; *Rom.*, Inscr. ; *Rom.*, III, 3.

Ce serait lui faire tort que de ne pas parler maintenant de ce qu'il avait surtout à cœur : la *rédemption* qu'opère le Christ, son rôle dans la vie du chrétien, l'*union mystique* que nous devons réaliser avec lui.

Seul, en effet, parmi tous les Pères Apostoliques, il a hérité du Paulinisme une notion vivante de la personne de Jésus. Il maintient avec éclat l'idée de la rédemption, mais simplifie le système de Paul. En premier lieu, il ne donne qu'une place restreinte au sentiment du péché ⁽¹⁾, ce qui altère le système de la justification. D'autre part, il insiste assurément sur les souffrances de Jésus ou sur sa mort, qu'il spécifie avoir été souffertes pour nous (ὕπερ ἡμῶν, δι' ἡμᾶς), il considère la croix comme un arbre dont nous sommes les fruits (Smyr., I), ou comme une machine qui nous élève vers la maison du Père ⁽²⁾; mais il y voit surtout une préparation à la résurrection du Christ. Cette dernière prend une importance décisive. Elle est pour Ignace le fait rédempteur auquel viennent aboutir tous les autres. C'est, en effet, la garantie de notre propre résurrection : « Dieu nous ressuscitera à sa ressemblance, nous qui croyons en lui, en Jésus-Christ, en dehors duquel nous n'avons pas la vraie vie. » (Trall., IX, 2; cp. XI, 2). Toute la rédemption se ramène, pour lui, à cette idée centrale : *en Christ nous avons la négation de la mort et la certitude de la vie*. C'est ainsi que la Cène est

⁽¹⁾ Sauf Smyr., VII, 1; Philad., VIII, 1. Cp. VON DER GOLZ : *Ignatius, etc.*, p. 30 ss. On notera qu'Ignace reste, sur ce point, en arrière de Clément qui accentue la repentance (I Clém. VII, 4, 7; XII, 7; XXXII, 3).

⁽²⁾ Eph. IX, 1. Voici ce texte intéressant : ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὃς ἐστὶν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

un remède d'immortalité, un antidote contre la mort : *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* (*Eph.*, XX). Cette simplification de toutes les lignes et cette manière de les faire converger toutes vers la vie éternelle sont bien naturelles d'ailleurs chez un homme qui n'a pas de longs jours à vivre, qui n'attend pas le retour du Christ, mais qui se prépare à aller à lui par le martyre.

L'union mystique avec le Christ est donc, comme chez Paul, le moyen du salut : le Christ est la tête d'une unité mystique, d'un corps, et, comme il passe lui-même de la mort à la vie, le croyant qui s'unit à lui, qui devient membre de ce corps, est assuré d'avoir part aussi à la résurrection (*Trall.*, XI, 2). Le centre de la religion d'Ignace est la vie mystique. Il faut tout faire « comme ayant Christ habitant en nous, afin que nous soyons ses temples et que lui-même soit Dieu » (*Eph.*, XV, 3). Le but suprême, c'est de voir la lumière parfaite, de parvenir à Dieu (*Θεοῦ τύγχανειν*), de réaliser l'union spirituelle avec lui (*ἐνότης, ἔνωσις*). Mais Jésus est la porte qui mène au Père, il faut l'imiter, le glorifier (*Eph.*, II, 2 ; XV, 3), et surtout l'avoir en soi comme une force vivante (*Sm.*, IV, 2 : *με ἐνυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου*).

*
* *

Par l'intensité de sa vie intérieure et par la notion extrêmement vivante qu'il nous donne de la personne de Jésus, Ignace apporte à notre étude un élément nouveau. Nous voyons avec lui se prolonger en Asie Mineure et s'épanouir le mysticisme chrétien de Paul et des écrits johanniques.

Il relève à la fois des deux systèmes par son caractère christocentrique fortement accusé.

Il continue la tradition paulinienne surtout par son mysticisme : l'idée de vivre et de mourir avec Christ, d'avoir Christ en soi ; par ses essais de préciser en de nouvelles formules que Christ est venu en même temps selon l'esprit et selon la chair. Mais il se sépare de Paul en accentuant plus fortement l'humanité du Christ, et en appauvrissant quelque peu le système de la rédemption.

La parenté avec les écrits johanniques n'est presque jamais verbale, mais cependant très réelle. Les points caractéristiques sont à ce sujet : l'emploi du terme de Logos, l'importance donnée à l'incarnation, la préoccupation d'écarter le docétisme, et surtout la communauté de tendances : trouver le Père directement en Christ. L'un et l'autre mettent au centre l'idée d'union du Christ avec le Père, des fidèles avec le Christ et entre eux (Jean : *κοινωνία*, Ignace : *ἑνωσις*) ; l'idée que le Christ est notre vie, qu'il est la porte. Mais chez Ignace l'idée du Logos est loin d'être nette, et d'autre part, nous trouvons dans ses épîtres tout un ensemble d'idées sur la mort et la résurrection du Christ et leur valeur rédemptrice qui sont étrangères au IV^e Evangile.

Dans la profonde piété d'Ignace nous retrouvons donc, intimement unis, les deux grands courants mystiques du Nouveau Testament. Il a simplifié leurs idées, il les a enrichies grâce à l'apport de la tradition évangélique, il les a adaptées aux exigences nouvelles de la lutte contre les docètes. Mais surtout il a saisi le sentiment religieux qui en faisait le centre, il en a compris le sens intime et s'il n'a pas toujours pu les repenser, il a su les revivre. Il nous apparaît au seuil du II^e siècle

comme un grand mystique et le plus ardent des croyants de sa génération. Aussi ne nous étonnons-nous pas qu'il glorifie le Christ plus que ne l'avaient fait ses maîtres, et qu'il s'engage résolument dans la voie qui mènera l'Eglise à proclamer la divinité du Sauveur.

CHAPITRE V.

L'Épître et le Martyre de Polycarpe

Bibliographie. — **Editions.** — Les éd. générales des P. A. en particulier celle de LIGHTFOOT : *The Apostolic fathers*, Part II, *Ignatius a. Polycarp*, 2^e éd. London, 1889, vol. III, p. 311-350.

Etudes. — RENAN : *L'Eglise Chrétienne*, Paris 1879, ch. XXII. — L'authenticité de l'ép. aux Philippiens a été établie en même temps que celle des ép. d'Ignace par ZAHN : *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 494-511. — F. X. FUNK : *Die Echtheit der ignatianischen Briefe*, Tübingen, 1883, p. 14-42. — LIGHTFOOT, ouv. cit. vol. I, p. 433-722. — J. RÉVILLE : *Etudes sur les Origines de l'épiscopat* (Revue de l'histoire des religions, t. XXII, p. 21 ss.). — *Les Origines de l'Episcopat*, Paris, 1894, p. 449-456. — Traduction anglaise précédée d'une bonne introduction, B. JACKSON : *St Polycarpa, Bishop of Smyrn*, London, 1898.

La date du martyre de Polycarpe a longtemps occupé les critiques; on le place généralement aujourd'hui le 23 février 155, date proposée autrefois par Waddington. Cp. P. CORSSSEN : *Das Todesjahr Polycarps* dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, III (1902, p. 61-82).

Nous avons déjà entrevu Polycarpe dans le chapitre précédent. Une des épîtres d'Ignace lui est en effet adressée et sa propre *Epître aux Philippiens* joue un rôle important dans la question ignatienne.

Evêque de Smyrne, il nous apparaît dans la lettre d'Ignace comme un docteur honoré au delà des limites de son église et nous pouvons juger de son

influence par le témoignage de son disciple Irénée (¹). Celui-ci nous apprend qu'il fut disciple « de Jean et des autres qui avaient connu le Seigneur » ; qu'il fut installé par les apôtres, et qu'au temps du pape Anicetus (154-166), il vint à Rome pour conférer avec lui de diverses questions ecclésiastiques. Pendant ce séjour il aurait rencontré Marcion lui-même, qu'il appela premier-né de Satan.

Enfin peu après son retour de Rome il subit le martyre dans la ville de Smyrne à l'âge de 86 ans. Nous possédons une très ancienne relation de son martyre dont nous dirons quelques mots à la fin de ce chapitre.

L'épître aux Philippiens, que l'on peut dater des environs de l'an 120 (²), est qualifiée par Irénée de très utile (ἰκανωτάτη, Adv. hæres, III, 3, 4). Mais il faut reconnaître qu'elle est en réalité tout à fait insignifiante. Polycarpe qui était universellement considéré de son vivant comme le maître de l'Asie chrétienne

(¹) Épîtres à *Florinus* (Eusèbe, H. E., V, 20, 6) et à *Victor* (Eusèbe, H. E., V, 24, 16) et IRÉNÉE, Adv. hæres., III, 3, 4.

(²) On a longtemps considéré l'épître comme un faux destiné à patronner les épîtres d'Ignace ; RITSCHL (*Die Entstehung der Allkath. Kirche*, p. 604 ss.) a soutenu qu'elle était interpolée. Ces deux opinions sont réfutées depuis ZAHN et LIGHFOOT, et il ne reste que des difficultés relatives aux derniers chapitres (cp. Ad. HARNACK : *Patristische Miscellen* III T. u. U. XX (N. F., V, 3) 1900, p. 86-93). — La date de l'épître ne peut être fixée de façon précise, mais elle est certainement de peu postérieure au martyre d'Ignace, puisque P. y fait allusion et demande aux Philippiens de lui faire connaître ce qu'ils en savent (IX, 2 ; XIII, 2). Cp. Ad. HARNACK (*Chronologie*, I, p. 386-388, 404-406) qui a soutenu autrefois une date plus tardive et revient aujourd'hui aux dernières années de Trajan (110-117) ou un peu plus tard (117-125).

(Mart. Pol., XII, 2) a été le disciple des apôtres, mais à vrai dire il ne fait que répéter des bribes de leur enseignement. Il n'a pas une idée personnelle, pas une expression originale, et son épître est faite de citations du Nouveau Testament et de Clément. Son grand principe est qu'il faut éviter les fausses doctrines et « tenir ferme la parole qui nous a été transmise dès le début » VII (2). Aussi, pour ne pas s'en écarter emprunte-t-il largement, surtout à la Première de Pierre, aux Pastorales et aux écrits johanniques.

*
* *

La personne du Christ occupe, comme il convient, la place d'honneur dans sa lettre ; mais, sous les expressions traditionnelles qu'il reprend sans cesse, il est difficile de discerner un sentiment personnel.

Comme Ignace, il l'appelle presque toujours « Jésus-Christ » ⁽¹⁾, « notre Seigneur Jésus-Christ », montrant par là qu'il a presque perdu lui aussi le sens messianique de *χριστός* et comme tous les pagano-chrétiens en fait un nom propre. Nous trouvons mentionnés les enseignements de Jésus (II, 3), ses commandements (IV, 2), ses promesses (V, 2), ses paroles (VII, 1) que l'on doit se garder d'interpréter à sa guise. Il sait aussi présenter le Christ comme un modèle et rappelle aux Philippiciens qu'il a été le diacre de tous (V, 2). Ses souffrances aussi nous instruisent et nous devons être les imitateurs de sa patience.

Mais c'est surtout la rédemption qui intéresse Poly-

⁽¹⁾ Sauf VIII, 1 où il emploie « Christ Jésus » peut-être intentionnellement, comme le remarque KATTENBUSCH, *ouvr. cit.*, p. 556, n. 130.

carpe. Dès le préambule de sa lettre il nous présente en Jésus le Sauveur. Comme Ignace il est tout d'abord préoccupé d'affirmer contre les docètes la réalité de la vie terrestre du Christ. Les arguments sont les mêmes, mais présentés avec moins de force : il est venu en chair, il a vraiment souffert. *L'incarnation*, sans être précisée, est conçue à la façon johannique, comme le montre l'expression ἐλευσὶς ἐν σαρκί (VI, 3; VII, 1). Cette incarnation est un fait capital et celui qui ne veut pas reconnaître que Jésus est venu en chair est du diable, aussi bien que celui qui ne reconnaît pas le témoignage que la croix rend des souffrances de Jésus et de son humanité ⁽¹⁾.

Polycarpe insiste beaucoup plus sur la *mort* et sur la *résurrection* de Jésus que sur sa venue dans le monde : il a supporté d'aller jusqu'à la mort pour nos péchés (ἕως τοῦ θανάτου καταντῆσαι, I, 2); il a porté nos péchés en son corps sur le bois (VIII, 1). Mais Dieu l'a ressuscité des morts (I, 2; II, 1; IX, 2; XIII, 2), il lui a donné la gloire et un trône à sa droite. Tout ce qui est dans le ciel et sur la terre lui est soumis, tout esprit le sert, il viendra juger les vivants et les morts, et Dieu réclamera son sang à ceux qui n'auront pas cru en lui (II, 1). Aussi est-il le gage de notre justification, nous vivrons en lui, car Dieu qui l'a ressuscité des morts nous ressuscitera aussi (VIII, 1). Enfin, reprenant une idée courante, Polycarpe termine en disant qu'il est notre grand-prêtre éternel ⁽²⁾ et en souhaitant aux Philippiens qu'il les édifie dans la foi et dans la vérité.

⁽¹⁾ VII, 1, d'après l'interprétation de Lightfoot qui voit dans τοῦ σταυροῦ un génitif subjectif et rapproche de Jean XIX, 34, 35, cp. KATTENBUSCH, *ouv. cit.*, II, p. 320.

⁽²⁾ XII, 2. Après ce mot le texte grec restitué par Zahn, d'après

Il n'y a rien dans tout cela qui ne soit parfaitement conforme aux derniers écrits du Nouveau Testament. Polycarpe a subi les diverses influences de l'âge apostolique, tous les courants viennent se combiner dans son épître et y perdre leur chaleur. A ce titre il est un représentant accompli de cette époque de transition où s'élabore un christianisme universel. On oublie les divergences individuelles qu'il y avait entre les apôtres et l'on parle de la parole qu'ils ont transmise. Cette parole qui est un amalgame des idées courantes est répétée par tous les prédicateurs et, comme c'est le cas pour Polycarpe, leur personnalité disparaît sous sa forme rigide.

Le martyre de Polycarpe.

Nous trouvons, joint à l'épître de Polycarpe, un très intéressant récit de son martyre, sous forme de *lettre des Smyrniens aux Philoméliens* ⁽¹⁾. Cette épître se donne comme écrite après le premier anniversaire de la mort du martyr et sort par conséquent de l'époque des Pères Apostoliques. Elle est liée étroitement aux traditions relatives à Polycarpe et reflète les tendances générales de l'épître aux Philippiens. A ce titre nous

Timotheus Æluros et Severus Antiochenus porte θεὸς Ἰησοῦς Χριστός alors que la vieille version latine porte *Dei filius Jesus Christus*. Il est difficile de décider entre les deux, mais si P. appelle Jésus « Dieu » on remarquera que ce passage est tout à fait isolé. Partout ailleurs (et dans le terme même de ἀρχιερέως qui précède immédiatement) Jésus apparaît comme subordonné à Dieu qui le ressuscite et lui donne un trône à sa droite.

(1) Son authenticité contestée autrefois par LIPSIVS (*Zeitschrift für wissensch. Theol.* 1874, p. 19 ss.) semble certaine depuis la démonstration de LIGHTFOOT (*ouvr. cit.* vol. II, p. 604-645) et LIPSIVS lui-même a renoncé à ses vues (*Jahrbücher für Prot. Theol.* VII (1881), p. 574-576.

pouvons y relever rapidement quelques traits caractéristiques.

Il nous présente la christologie qui avait cours dans les Eglises d'Asie Mineure au milieu du II^e siècle. *Jésus est le Roi et le Sauveur* (τὸν βασιλέα τὸν σώσαντα, IX, 3), *le pilote de nos corps et le pasteur de l'Eglise universelle* (XIX, 2), *le grand prêtre éternel et céleste* (XIV, 3). Par lui nous pouvons entrer dans le règne de Dieu (XX, 2) et le martyr, en prenant part à sa coupe, assure la résurrection de son corps et de son âme pour la vie éternelle.

Il est cependant intéressant de relever deux traits qui ne se rencontrent ni chez Polycarpe, ni chez les autres Pères Apostoliques : la mention d'une *adoration du Christ en tant que Fils de Dieu* (τοῦτον.. υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν, XVII, 3) — et l'expression μονογενής qui appartient au IV^e Evangile et ne reparaît dans aucun texte avant Justin.

Ce terme n'est d'ailleurs pas lié à υἱός comme il le sera dans le Symbole Romain, mais à παῖς. Ce dernier mot que nous avons noté à plusieurs reprises revient en effet deux fois dans la célèbre *prière de Polycarpe*, (XIV, 3) et il est accompagné des adjectifs ἀγαπητός et εὐλογητός. Avec la phrase relative qui le suit δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν il nous rappelle les accents si simples des prières de la Didaché et de Clément. Nous sommes sans doute en présence de souvenirs liturgiques ⁽¹⁾, et il vaut la peine de constater que dans les prières solennelles les vieux éléments messianiques se sont conservés longtemps à côté d'une christologie qui se développait très rapidement.

(1) Cp. J.-A. ROBINSON : *Liturgical echoes in Polycarp's Prayer, The Expositor*, 1899, p. 63-72 et E. VON DER GOLZ : *Das Gebet*, etc. p. 238 ss.

CHAPITRE VI.

Le Pasteur d'Hermas.

Bibliographie. — **Editions.** — Les éditions générales des P. A. — Les passages christologiques sont traduits dans M. C. : *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880, qui donne également une analyse méthodique.

Études. — E. RENAN : *L'Eglise chrétienne*, Paris, 1879, ch. XXI.

— Sur la question d'authenticité, voir plus bas, p. 70, n. 2.

Peu d'études contemporaines sur les idées d'Hermas. Le meilleur travail reste celui de A. LINK : *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marburg, 1886, dont les idées sont reprises par A. RIBAGNAC : *La Christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887 (thèse) et combattues par WEIZSÄCKER, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1886, p. 830. — E. HÜCSTAEDT : *Der Lehrbegriff des Hirten, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts*, Anklam, 1889. — B. HEURTIER : *Le dogme de la Trinité dans l'épître de Saint-Clément de Rome et le Pasteur Hermas*. — A. STAHL : *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901. — Sur la question morale chez Hermas : P. BATIFFOL : *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, Paris, 1902, p. 45 ss. et E. VON DOBSCHÜTZ : *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 214 ss.

Depuis la Didaché le recueil des Pères Apostoliques ne nous a présenté que des épîtres. Seul le *Pasteur d'Hermas* fait exception. C'est en effet une sorte d'apocalypse, une série de révélations qu'aurait eues un esclave du nom d'Hermas. Ces révélations sont groupées actuellement en trois parties : *5 Visions*, *12 Commandements*, *10 Similitudes*. Dès le début, Hermas se met en scène et raconte que celui qui l'avait élevé le conduisit à Rome

pour être vendu à une chrétienne nommée Rhoda. Quelque temps après, Hermas se mit à aimer cette Rhoda comme une sœur et il ajoute qu'un jour, l'ayant vue se baigner dans le Tibre, il lui donna la main pour sortir du fleuve, et, frappé de sa beauté, se prit à désirer une femme semblable à elle.

Ce sentiment de convoitise est le point de départ de l'ouvrage. En effet, un certain temps après, Hermas se rendant à Cumes, s'endort sur le bord de la route et Rhoda lui apparaît dans le ciel et lui reproche d'avoir péché contre elle. Elle le laisse désolé et se demandant comment il pourra être sauvé, jusqu'au moment où il aperçoit un trône tout blanc et où lui apparaît pour le rassurer une femme âgée, en vêtements éblouissants, tenant un livre à la main. Cette femme, qu'il découvrira plus tard être l'Eglise, lui reproche d'avoir laissé ses enfants se corrompre. Puis, prenant des formes diverses, elle lui explique une série de visions : le petit livre qu'Hermas doit copier et qui prescrit la pénitence ; la tour que bâtissent les hommes et les anges et qui est l'image de l'Eglise ; le monstre qui symbolise la grande tribulation à venir dont les fidèles n'ont rien à craindre.

Dans la V^e *Vision* qui introduit la suite de l'ouvrage, Hermas, occupé à la prière, voit entrer chez lui un homme vêtu en berger, un bâton à la main — c'est le pasteur, qui donne son nom à l'ouvrage —. Il vient habiter avec Hermas et lui communiquer des commandements et des paraboles. Suivent en effet 12 *Commandements* prescrivant la foi au Dieu unique, la pratique des diverses vertus et la pénitence. Cette partie toute morale ne contient pas plus que la première

d'allusion au Christ. Il est question souvent de Dieu et des anges, jamais du Fils de Dieu.

Puis viennent les *Similitudes*. Les quatre premières, très courtes, montrent que les serviteurs de Dieu sont étrangers sur la terre, que le riche a besoin du pauvre, et que les justes et les pécheurs, maintenant confondus, se distingueront dans le siècle à venir parce que les uns fleuriront, tandis que les autres seront brûlés.

La V^e *Similitude* nous donne à propos du jeûne la curieuse parabole du serviteur. Cette parabole est une allusion évidente à l'histoire de Jésus et nous aurons tout à l'heure à l'étudier en détail. Les *Similitudes* suivantes (le saule et la tour) sont consacrées à la pénitence et engagent Hermas à la prêcher à ses frères. Nous aurons également à y relever des passages intéressants sur le υἱὸς τοῦ θεοῦ. L'ouvrage se termine enfin par l'apparition du grand ange qui adresse à Hermas de nouveaux conseils.

*
* *

L'écrit que nous venons d'analyser est remarquable au plus haut point par le souffle poétique dont il est animé. On peut assurément y relever beaucoup de taches et de naïvetés, mais il nous présente un christianisme épris de beauté morale et largement ouvert à la fantaisie et à l'inspiration. Sa religion souriante et pleine d'imagination emploie pour exhorter les plus gracieux symboles. Son but n'en est pas moins l'exhortation et, s'il la pare de vives couleurs, c'est pour lui donner plus de prise. Il veut, en effet, montrer à l'Eglise ses péchés et la nécessité d'une nouvelle repentance. C'est donc un écrit de morale et son intérêt

christologique est presque entièrement négatif : car ses enseignements ne sont appuyés que de façon accidentelle sur l'imitation des vertus et des souffrances de Jésus, et pour les réaliser il n'est jamais question de communion avec lui. Chose étrange, son nom même ne s'y trouve jamais et l'on ne rencontre que des allusions assez vagues à sa carrière terrestre et quelques indications sur son rôle dans le jugement et dans la direction de l'Eglise.

Ce document, qui met au centre de ses préoccupations la vie chrétienne et non la personne de Jésus, a joui cependant d'une grande autorité : le Canon de Muratori à la fin du ⁱⁱe siècle lui consacre une mention spéciale et ajoute que l'on ne doit pas le lire en public dans l'Eglise, mais qu'il importe cependant de le lire. Irénée et Tertullien le citent comme Ecriture sainte (γραφῆ, scriptura), Clément d'Alexandrie le croit inspiré, Origène enfin le fait remonter à l'époque apostolique. Eusèbe le juge utile pour l'instruction élémentaire et l'un des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament, le Sinaïticus le contenait : c'est dire qu'il a été en faveur jusqu'au ^{iv}e siècle.

Le lieu de la composition est certainement Rome, mais la date est beaucoup plus difficile à fixer. Les témoignages en effet semblent contradictoires. D'une part, nous rencontrons dans la *II^e Vision* 4, 3 l'ordre d'envoyer le petit livre copié par Hermas à Clément qui se chargera de l'adresser aux villes du dehors. Si Clément désigne, comme il est naturel de le supposer, Clément Romain, il faut dater l'écrit de la fin du ⁱer siècle, ce qui expliquerait sa très ancienne autorité dans l'Eglise.

Par contre le fragment de Muratori donne un témoi-

gnage tout différent et le place sous l'épiscopat de Pius ⁽¹⁾ (140-155 ou 139-154). Pour concilier ces dates extrêmes, de nombreuses hypothèses se sont produites. La plus séduisante consiste à découvrir deux couches dans le Pasteur et à en attribuer une à chacune des deux dates ⁽²⁾. Les nombreux systèmes construits sur ce principe tendent à diminuer la valeur historique de la christologie d'Hermas en l'attribuant à un interpolateur.

Mais la forte unité de langue du Pasteur ne se prête guère à la répartition entre plusieurs sources ; cette décomposition détruit l'harmonie de l'ouvrage et en laisse des fragments sans consistance ; enfin, ce n'est pas résoudre les problèmes posés par sa christologie que de la mettre sur le compte d'un interpolateur. Aussi me semble-t-il que le Pasteur est l'ouvrage d'un seul auteur. Il faut dès lors, ou bien admettre que le Clément en question n'est pas Clément Romain et dater des environs de 140 ; ou bien, suivant l'ingénieuse idée

⁽¹⁾ *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus.*

⁽²⁾ L'unité du Pasteur, contestée autrefois semblait établie depuis A. LINK : *Die Einheit des Pastor Hermae*, Marburg, 1888, lorsqu'elle a été attaquée de nouveau par F. SPITTA : *Studien zum Hirten des Hermas* (dans le 2^e vol. de *Zur Gesch. und Litt. des Urchristenthums*, Göttingen, 1896, p. 241-437). Cette hypothèse qui voit dans le Pasteur un écrit juif remanié par un auteur chrétien est combattue par FUNK : *Die Einheit des Hirten des Hermas* (dans la *Théol. Quart-Schrift*, 81 (1899), p. 321-360) et par J. RÉVILLE : *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas* (Rapport annuel de l'Ecole pratique des Hautes Etudes), Paris, 1900. Enfin VÖLTER a repris récemment l'idée d'une dualité de sources : *Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom*, Berlin, 1900, et *Die apostolischen Väter neu untersucht*, I, Leiden, 1904.

de M. Harnack ⁽¹⁾ penser qu'il y a eu une composition progressive, d'abord un petit ouvrage, βιβλαρίδιον, envoyé à Clément Romain, puis d'importantes additions datant de 130-140. D'une façon comme de l'autre, sa christologie émane d'une seule main et présente dès lors un réel intérêt historique.

*
* *

Les éléments en sont épars dans les *Similitudes* V, VIII et IX.

La V^e *Similitude*, encadrée dans des passages sur le jeûne qu'elle doit illustrer, nous présente un homme qui possède une vigne et beaucoup d'esclaves. Sur le point de partir en voyage, il choisit un esclave fidèle et apprécié et lui confie sa vigne pour qu'il y mette des échalas : qu'il n'y fasse rien d'autre et il obtiendra sa liberté. Le Maître s'en va, l'Esclave se met au travail, et lorsqu'il a planté les échalas, il s'aperçoit que la vigne est étouffée par les mauvaises herbes. Alors, quoique son Maître ne le lui ait pas ordonné, il se met à la bêcher et elle devient belle et florissante. Retour du Maître. Surpris et joyeux, il appelle son Fils bien-aimé, qui était son héritier, et ses amis qui étaient ses conseillers, et leur expose ce qu'il avait ordonné à son Esclave et ce qu'il avait trouvé accompli.

Son Fils et ses amis partagent sa joie et applaudissent à l'idée qu'il émet de faire de l'Esclave le cohéritier du Fils.

Quelques jours après, le Maître donne un festin et envoie à l'Esclave plusieurs mets de sa table. L'Esclave

(1) *Chronologie*, p. 257-267.

se contente de ce qui lui suffit et distribue le reste à ses compagnons. Ceux-ci, reconnaissants, forment d-s vœux pour qu'il trouve une plus grande grâce auprès du Maître, et ce dernier, informé du fait, se réjouit plus encore, réunit son Fils et ses amis pour leur en faire part, et tous ensemble sont de plus en plus d'avis de faire de l'Esclave le cohéritier du Fils.

Cette parabole est ensuite expliquée à deux reprises, aux chap. 5 et 6.

Chap. 5. Le champ, c'est le monde; le Maître du champ, c'est celui qui a tout créé, tout arrangé, tout affermi. Le Fils, c'est l'Esprit saint; l'Esclave, c'est le Fils de Dieu; la vigne, c'est ce peuple qu'il a planté lui-même. Les échalas, ce sont les saints anges du Seigneur qui soutiennent le peuple; les mauvaises herbes, arrachées de la vigne, sont les iniquités des serviteurs de Dieu; les aliments qu'il a envoyés de sa table sont les commandements qu'il a donnés à son peuple par le moyen de son Fils; ses amis et ses conseillers sont les saints anges créés les premiers, et l'absence du Maître, c'est le temps qui reste jusqu'à sa parousie.

Hermas demande alors pourquoi dans la parabole, le Fils de Dieu se présente sous la figure d'un esclave, et cette question amène une nouvelle explication au chap. 6. Le Fils de Dieu, répond le Pasteur, ne se présente pas sous la forme d'un esclave, mais avec une grande puissance et une grande dignité. En effet Dieu a planté la vigne, c'est-à-dire a fondé son peuple; il l'a confié à son Fils; son Fils a établi des anges parmi eux pour veiller sur eux, et après avoir beaucoup peiné et enduré de nombreuses fatigues, il les a purifiés de leurs péchés : car aucune vigne ne peut être cultivée sans travail ni effort. Après avoir purifié le

peuple de ses péchés, il leur montra les chemins de la vie, en leur donnant la loi qu'il avait reçue de son Père. « Tu vois », ajoute le Pasteur, « qu'il est lui-même le Seigneur du peuple, ayant reçu toute puissance de son Père. Et écoute pourquoi le Seigneur a pris conseil de son Fils et des anges glorieux au sujet de l'héritage à donner à l'esclave. L'Esprit saint qui préexistait (τὸ πρῶτον), qui a créé toute la création, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il a voulu. Cette chair, dans laquelle avait été placé l'Esprit saint, fut un bon serviteur de l'Esprit, marchant dans la sainteté et dans la pureté, ne souillant en rien l'Esprit. Aussi cette chair qui s'était conduite dignement et saintement, qui avait partagé en toutes choses les fatigues et l'œuvre de l'Esprit, qui avait fait preuve d'énergie et de courage, devint participante de l'Esprit ⁽¹⁾, car sa conduite avait plu à Dieu, parce qu'elle était restée pure sur la terre, ayant l'Esprit saint. Aussi prit-il pour conseillers son Fils et les anges glorieux, afin que cette chair qui avait irréprochablement servi l'Esprit obtint un lieu où habiter, et ne fût pas privée du prix de son service. » Et l'auteur ajoute : « En effet, toute chair qui sera trouvée sans souillure ni tache et dans laquelle aura habité l'Esprit saint, recevra sa récompense. »

A ces données, les *Similitudes* VIII et IX ajoutent encore quelques traits.

Dans la VIII^e Hermas voit un grand saule qui couvre les plaines et les montagnes et à l'ombre duquel se réunissent les fidèles. Un ange coupe des rameaux de l'arbre et les donne au peuple. Bientôt après il les réclame et chacun rend la branche qu'il a reçue : les

(1) μετὰ τοῦ πνευμάτος εἶλατο κοινωνόν.

unes sont rongées des vers, les autres desséchées, d'autres enfin chargées de pousses et de fruits. Suit une rétribution opérée par l'ange.

L'explication de la parabole est donnée au chap. 3. Nous apprenons que le grand arbre qui couvre les plaines, les montagnes et toute la terre, c'est la Loi de Dieu, donnée au monde entier. Cette Loi est le Fils de Dieu prêché jusqu'aux extrémités de la terre. Le peuple qui se tient sous son ombre, ce sont ceux qui ont entendu sa prédication et qui ont cru en lui. L'ange grand et glorieux, c'est Michaël qui a l'autorité sur ce peuple et qui le gouverne : car c'est lui qui a mis sa loi dans le cœur des croyants, il regarde ceux à qui il l'a donnée pour voir s'ils l'observent.

Au commencement de la *IX^e Similitude*, Hermas apprend du Pasteur que l'Eglise dont il a reçu les révélations au début du livre est identique à l'Esprit saint, Esprit qui est lui-même le Fils de Dieu. Puis son guide lui fait voir un grand rocher blanc, plus élevé que les montagnes et capable de supporter le monde entier. Ce rocher est ancien, mais il a une porte plus brillante que le soleil et qui paraît avoir été récemment ciselée. Suit la construction d'une tour en haut du rocher et au-dessus de la porte. Avant qu'elle soit terminée, apparaît au milieu d'une grande foule, un personnage de si haute taille qu'il dépasse la tour. Avec une baguette il éprouve tous les matériaux de l'édifice et rejette un très grand nombre de pierres qui sont remises au Pasteur pour les préparer.

Interprétation au chap. 12. Le rocher et la porte sont le Fils de Dieu. Le rocher est ancien, parce que le Fils de Dieu a été engendré avant toute création et qu'il a été le conseiller de son Père pour cette

création. La porte est neuve, parce qu'aux jours de la consommation il est devenu visible. C'est par elle que ceux qui doivent être sauvés entrent dans le royaume de Dieu. Elle est la seule porte pour aller au Seigneur : personne ne peut aller à lui autrement que par son Fils. Puis l'explication continue et nous apprenons que l'homme glorieux qui éprouvait les matériaux est également le Fils de Dieu et que personne ne peut aller à Dieu sans lui, sans avoir pris son nom. Enfin la tour n'est pas bâtie sur le sol, mais sur le rocher, au-dessus de la porte, parce que le nom du Fils de Dieu est grand et infini et soutient le monde entier. De même ceux qu'il a appelés, qui portent son nom de tout leur cœur, il les soutient avec plaisir, parce qu'ils ne rougissent pas de porter son nom.

*
* *

Après ce trop long exposé, il nous faut essayer de dégager dans ses grandes lignes la christologie de notre écrit. Cette étude est rendue difficile, d'abord, par l'emploi même de la parabole : l'image n'est jamais absolument adéquate à l'idée et il est difficile de raisonner sur des exemples, surtout lorsqu'on doit pousser l'application jusqu'à des minuties insignifiantes.

Mais la difficulté est aggravée ici par l'étrangeté et la bizarrerie des idées de notre auteur. Il opère avec un certain nombre de réminiscences du Nouveau Testament. La V^e Similitude rappelle la parabole de la vigne. Le serviteur fait penser à l'idée paulinienne que Christ est venu sous la forme d'un esclave. L'arbre de la VIII^e Similitude présente quelque analogie avec le cep et les sarments du IV^e Evangile. Enfin l'affirma-

tion que le Christ est la seule porte pour entrer dans le royaume de Dieu paraît également johannique. Mais avec ces expressions, usuelles dans l'Eglise de tous les temps, il construit des scènes absolument originales auxquelles on ne peut assigner aucune parenté littéraire. Et surtout il ne se préoccupe pas que ces tableaux soient cohérents ou qu'ils s'accordent entre eux.

Ce fait est particulièrement remarquable dans les pages que nous venons d'étudier. Le Fils de Dieu y est successivement un Esclave, l'Eglise, l'Ange supérieur, la Loi de Dieu ! Il est bien évident que si l'on traite par la pure logique des données aussi imprécises on établira que toutes ces notions sont égales entre elles et on arrivera au chaos le plus complet — à moins que l'on ne donne arbitrairement la préférence à l'une d'elles et que l'on ne construise un système, en ne tenant compte que d'une partie des textes. Notre méthode pour être vraiment historique et psychologique ne doit donc pas chercher une unité factice, mais dégager les éléments principaux de la pensée de l'auteur, sans cacher les contradictions qui s'y trouvent peut-être.

La seule notion un peu ferme est celle de Dieu. *Hermas est strictement monothéiste*, et son Dieu est unique, infini, partout présent, (πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν. *Mand.*, I), créateur du monde par sa puissance invisible (ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταίῃ... κτίσας τὸν κόσμον *Vis.*, I, 3, 4). De ce monothéisme il résulte que nous ne trouvons pas chez Hermas la moindre assimilation du υἱὸς τοῦ θεοῦ à Dieu, comme cela pouvait être le cas chez Ignace. De plus, seconde conséquence, Dieu étant insaisissable en soi,

soutient le monde, sans doute, mais n'a pas avec lui de rapports directs, d'où nécessité d'intermédiaires.

Ces *intermédiaires* sont l'Esprit Saint ou Fils de Dieu préexistant, le serviteur de Dieu, et les Anges auxquels il faudrait ajouter l'Eglise céleste. Mais ces êtres, s'ils ont des noms distincts, n'ont pas des contours nettement arrêtés et nous l'avons dit, Hermas établit fréquemment entre eux des rapports d'égalité.

Le Fils de Dieu est formellement identifié à l'Esprit Saint (*Sim.*, V, 5, 2 ; 6, 5 ; ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, cp. *Sim.*, IX, 1, 1), et malgré les difficultés qu'ont fait certains critiques pour l'admettre il n'y a rien là de surprenant. Nous aurions pu citer en effet une idée analogue chez Ignace ⁽¹⁾, nous la retrouverons dans II Clément ⁽²⁾ et certains passages des Apologètes, d'Irénée et de Tertullien ⁽³⁾ prouvent qu'on ne se représente pas à cette époque deux personnes distinctes à côté de Dieu. Les termes existent, mais on ne s'est pas encore avisé de préciser leur contenu et il peut arriver qu'on les identifie.

Il y a donc un Esprit céleste, Fils bien-aimé de Dieu (ἀγαπητός, *Sim.*, V, 2, 6 ; IX, 12, 5), antérieur à toute créature (τὸ πρόον, *Sim.*, V, 6, 5 — προγενέστερος πάσης τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, *Sim.*, IX, 12, 2), et qui est lui-même le créateur du monde (τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, *Sim.*, V, 6, 5). Son nom est grand et insaisissable (1

(1) *Magn.*, XV : κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα ὅς ἐστιν I. X.

(2) IX, 5.

(3) Edition GEBHARDT et HARNACK, note sur *Sim.*, V, 5, 2.

(4) A. AALL remarque très justement qu'Hermas attribue ici à l'intermédiaire une qualité qu'il aurait dû réserver au Dieu suprême. Cette légère inconséquence se trouve d'ailleurs dans la doctrine des Stoïciens et chez Philon., cp. AN. AALL : *Geschichte der Logosidee*, p. 198.

(*Sim.*, IX, 14, 5) et il supporte tout le monde. La V^e Similitude nous montre en lui le conseiller de Dieu (cp. *Sim.*, IX, 12, 2). Il est soumis au Père, mais celui-ci n'agit pas sans le consulter. Il a reçu tout pouvoir de son Père (*Sim.*, V, 6, 4) et nous verrons plus loin les fonctions diverses qu'il remplit.

*
* *

Avant d'examiner sa place et son rôle dans le monde invisible, il faut dire en effet qu'il n'est pas resté dans les sphères transcendantes et étudier comment il a pris contact avec l'humanité. Car il est à la fois le rocher ancien et la porte neuve : il est la plus ancienne des créatures, mais il n'est devenu visible que dans ces derniers temps (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερός ἐγένετο, *Sim.*, IX, 12. 3).

Cette manifestation est évidemment l'*apparition du Christ historique*, bien que son nom ne soit pas prononcé. Elle est figurée dans la parabole du serviteur. Malheureusement cette parabole présente de graves incohérences. Tout d'abord, le récit est maladroitement divisé en deux parties : le travail dans la vigne et la distribution des mets. L'Esclave n'accomplit pas son œuvre là où il l'a commencée, et l'humanité est représentée tantôt par la vigne, tantôt par les autres esclaves : premier manque de symétrie.

Un élément de confusion plus grave encore résulte du désaccord entre la parabole et son explication. Dans la parabole l'Esclave est choisi par Dieu à cause de ses qualités personnelles (ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον ἔντιμον, *Sim.*, V, 2, 2) ; il n'est pas

question qu'un secours quelconque lui soit accordé ; il a seul l'idée de bêcher la vigne et il l'exécute par ses seules forces : aussi lorsqu'il est récompensé, c'est bien à cause de ses mérites. Dans l'explication du chap. 6 la notion de l'Esprit est introduite d'une façon tout à fait inattendue. Le Christ n'est plus un homme comme les autres, élu à cause de sa fidélité, mais une chair que Dieu a choisie parce que cela lui plaisait (σάρκα ἣν ἡβούλετο) et dans laquelle il a fait habiter (κατόικισεν) l'Esprit saint, préexistant, créateur de toute la création. L'initiative qu'avait le serviteur de la parabole disparaît et le mérite qui vaudra à la chair de participer à l'Esprit Saint est tout simplement d'avoir servi cet Esprit. Il en résulte que l'on aura des conceptions très différentes suivant que l'on partira de la parabole ou de son interprétation. Il est impossible en effet de les concilier et il faut admettre qu'il y a chez Hermas amalgame ou plutôt juxtaposition de deux christologies. D'une part il fait du Christ un homme vertueux choisi par Dieu et qui reçoit en récompense l'Esprit céleste. Cette idée a de très anciennes attaches dans la tradition : elle apparaît, par exemple, dans les Evangiles à propos du baptême de Jésus et de la descente du Saint-Esprit sous forme d'une colombe ⁽¹⁾. Elle se rattache sans doute à des souvenirs primitifs qui faisaient du Christ un prophète particulièrement rempli de l'Esprit. D'autre part, avec tous ses contemporains, Hermas admet entre Dieu et le monde des intermédiaires, et au moins un être céleste qui est l'agent de la révéla-

(1) Cp. J. BORNEMANN : *Die Taufe Christi durch Johannes*, Leipzig, 1896, p. 33. B. pense qu'Hermas, sans faire allusion au baptême de Jésus y voyait cependant le moyen de la communication de l'Esprit.

tion sous le nom d'Esprit saint, de Fils de Dieu ou de Chef des Anges. Il est si difficile de ne pas identifier le Christglorifié à cet Esprit, qu'Hermas est amené à dire que le Fils de Dieu préexistant est venu habiter dans une *σάρξ* humaine, qu'il est l'Esprit envoyé à l'homme Jésus. Les deux systèmes se rejoignent ainsi et se compromettent l'un l'autre : Jésus n'est plus choisi pour ses seuls mérites et n'agit pas par ses seules forces. D'autre part il n'est pas Fils de Dieu par nature, l'Esprit est ajouté à sa chair qui est ensuite adoptée en récompense de sa soumission.

L'union de la *σάρξ* et du *πνεῦμα* pour former la *personnalité de Jésus* est également difficile à préciser. Il ne s'agit sans doute pas d'une incarnation au sens johannique. Notre auteur ne semble pas avoir en vue un être formé d'un corps humain et d'un esprit divin. La *σάρξ* n'est pas une simple enveloppe matérielle, mais l'homme Jésus tout entier, avec sa volonté qui se soumet librement aux impulsions de l'Esprit, avec son initiative, avec son énergie qui travaille fortement et bravement : *ἐσχυρῶς καὶ ἀνδρείως*. De son côté, l'Esprit qui vient habiter en Jésus est assurément présenté de façon personnelle lorsqu'il est appelé Fils de Dieu et conseiller du Père. Mais nous voyons ailleurs qu'il vient loger dans le cœur des fidèles : un Esprit saint donné par Dieu habite en chacun d'eux ⁽¹⁾. Rien ne distingue ces Esprits de celui qu'a reçu Jésus, de sorte que si l'on ne veut pas admettre que l'Esprit se divise en une multitude de personnes distinctes, il faut se représenter qu'il peut y avoir dans chaque âme une manifestation spéciale d'un seul et même être : τὸ

(1) *Mand.*, III, 1 ; V, 1, 2 ; X, 2, 5 ; X, 2. 6 ; XI, 5, 8, 9, 10 etc.

πνεῦμα τὸ ἅγιον.. De cet Esprit immanent, Jésus a reçu comme tous les hommes, mais une mesure plus grande parce qu'il était plus fidèle, et il lui sera associé, parce qu'il l'a dignement servi. Il n'y a pas en Jésus incarnation surnaturelle d'un Esprit divin, mais inspiration plus pleine. Cette idée, pour bizarre et incohérente qu'elle reste dans les détails du récit, renferme, ainsi dégagée, une grande valeur religieuse et morale. Jésus n'est pas mis en dehors de la nature humaine. Sa sainteté ne résulte pas d'une influence extérieure et contraignante, mais de son libre choix, de sa volonté personnelle. L'Esprit qui habite en lui n'est que le témoin de son activité autonome. Aussi les autres hommes peuvent-ils et doivent-ils faire ce qu'a fait le Christ : conserver pur l'Esprit qu'ils ont reçu ; et ils recevront une récompense analogue à la sienne. « Car toute chair qui sera trouvée sans souillure ni tache et dans laquelle aura habité l'Esprit saint recevra sa récompense. » D'où résulte l'exhortation pratique adressée à Hermas : « Garde ta chair pure et sans tache, afin que l'Esprit qui habite en elle lui rende témoignage et qu'elle soit justifiée. » Si la christologie d'Hermas est formée d'éléments disparates, elle présente au moins le caractère d'être toute orientée vers la morale : son Christ est bien propre à servir de modèle aux croyants.

Avant d'examiner la récompense que reçoit Jésus, il faut voir ce qu'Hermas connaît de son *ministère* et quelle valeur il lui attribue. Tout d'abord, il n'y a pas d'allusion à des faits précis de son existence. La mention πολλὰ κοπιᾶσας (*Sim.*, V. 6, 2), vise sans doute la Passion, mais le mot peut avoir aussi une portée plus générale et s'adresse plutôt à l'ensemble de son activité, aux

souffrances qui accompagnent tout travail. Par contre il est question très nettement de sa sainteté, de son obéissance, de sa bonté, et son œuvre, toute morale, est figurée par les trois actions de la parabole : les échelas (χάρακες) qu'il plante dans la vigne représentent les anges à l'aide desquels il protège l'Eglise ; — les mauvaises herbes qu'il arrache sont les péchés de son peuple qu'il purifie (ἐκαθάρισε) au prix de son labeur ; — enfin les aliments de la table du maître qu'il partage avec ses compagnons sont la loi qu'il reçoit de son Père et qu'il transmet aux fidèles pour leur montrer le chemin de la vie.

*
* *

Nous n'avons pas plus d'indication sur la fin du rôle terrestre de Jésus que sur son commencement, et cette étrange christologie ne fait pas plus de place à sa mort et à sa résurrection qu'elle n'en avait fait à sa naissance. On nous dit simplement que Dieu décide d'associer l'esclave à son Fils pour qu'il hérite avec lui (συγκληρονόμον τῷ υἱῷ) et l'on nous explique que cela signifie qu'il entre en communion, en communauté avec l'Esprit (μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἴλατο κοινωνόν). *La personnalité de Jésus est glorifiée, elle est élevée dans la sphère des choses divines pour y recevoir une place* (ἵνα σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως).

Dans quel rapport se trouvent maintenant le Fils préexistant et le Fils par adoption ? Restent-ils distincts l'un de l'autre ou se confondent-ils ?

La IX^e similitude nous apporte à ce sujet un élément précieux en représentant le Fils de Dieu à la fois comme un *rocher ancien* et comme une *porte neuve*.

Le rocher représente le Fils éternel de Dieu et la porte qui lui est superposée représente sa manifestation historique. On a voulu voir ici la distinction expresse de la seconde et de la troisième personne de la Trinité. Mais cette idée rendrait inintelligible l'identification de l'Esprit et du Fils de Dieu que nous avons relevée à plusieurs reprises ; et surtout elle fausserait le texte où il est dit clairement que le rocher et la porte neuve sont en même temps le Fils de Dieu. Il faut donc comprendre que la personnalité du Christ glorifié est venue s'ajouter à cet être préexistant qui faisait partie du conseil de Dieu, mais n'était pas en rapport avec l'humanité ; elle l'a enrichi de son rôle de Rédempteur, elle en a fait une porte ciselée et brillante par où ceux qui doivent être sauvés pénètrent dans le règne de Dieu.

Mais les deux personnalités se superposent et les qualités de l'une sont attribuées à l'autre. Il est pratiquement impossible de les distinguer, elles se fondent et ne forment qu'un seul intermédiaire entre Dieu et les hommes. Le nom de Jésus n'est pas prononcé, mais il était certainement appliqué au Fils de Dieu, comme cela ressort des nombreux passages de la IX^e Similitude où il est question de prendre le nom du Fils de Dieu (*Sim.*, IX, 12, 4-8 ; 13, 2-7), de le porter (*Sim.*, IX, 13, 2-3 ; 14, 5-6 ; 15, 2 ; 16, 3), ou encore d'expressions comme *πίστις τοῦ υἱοῦ* (*Sim.*, IX, 16, 5), *κήρυγμα τοῦ υἱοῦ* (*Sim.*, IX, 15, 4 ; 17, 1) *σφραγὶς τοῦ υἱοῦ*, et de quelques autres passages (*Sim.*, VIII, 10, 3 ; IX, 28, 5) prouvant que le nom de Jésus était employé lors du baptême⁽¹⁾.

(1) Cp. W. HEITMUELLER : *Im Namen Jesu, Eine sprach und religionsgeschichtliche Untersuchung zum N. T.* Göttingen, 1902, p. 44.

Le Fils de Dieu est le Révélateur de la volonté du Père : il est l'arbre de la Loi sous lequel toute la terre est abritée et à l'ombre duquel se rassemblent les élus ; il est la Loi elle-même, prêchée jusqu'aux extrémités de la terre. Par rapport à l'Eglise, il est le rocher sur lequel elle est bâtie (*Sim.*, IX, 2, 1 ; 12, 1), son fondement (*Sim.*, IX, 14, 5). Pour les croyants, il est la seule porte par laquelle les hommes et les anges peuvent pénétrer jusqu'à Dieu (*Sim.*, IX, 2, 1 ; 12, 1 ; 12, 8). De plus il est continuellement actif et a un rôle de surveillant et de juge : il inspecte l'Eglise (*Sim.*, VIII, 1, 5 ; 3, 3. *Sim.*, IX, 6, 1 ; 12, 7) il rejette les pécheurs et les livre à l'ange de la pénitence.

Un dernier point reste à élucider pour nous représenter de façon complète ce Fils de Dieu. C'est la question de ses rapports avec les anges. L'angélogologie tient en effet une très grande place dans le Pasteur d'Hermas. Outre l'ange supérieur, *σεμνότατος ἄγγελος* (*Vis.*, V, 2), *ἐνδοξος ἄγγελος* (*Sim.*, VII, 1, 2, 3) *ἅγιος ἄγγελος* (*Sim.*, V, 4, 4) *ἄγγελος κυρίου* (*Sim.*, VII, 5) et les six archanges qui lui sont soumis, nous trouvons l'ange de la pénitence et une multitude d'autres anges (*Vis.*, III, 4, 2. *Sim.*, IX) qui travaillent avec eux à l'administration du monde, à l'édification de l'Eglise et qui sont comme des soutiens pour le peuple de Dieu. Chaque homme a son ange qui le dirige dans la vie. Cette multiplication des intermédiaires explique un peu la pauvreté de la christologie d'Hermas. Il suffit que le Fils de Dieu commande aux anges et leur donne sa loi : ceux-ci la communiquent aux hommes, et le Christ n'a sur la terre qu'un rôle restreint, les anges étant les facteurs immédiats de la rédemption.

On peut d'ailleurs se demander si, pour Hermas, le

Fils de Dieu n'est pas lui-même un ange. Il semble en effet le confondre avec l'ange supérieur dont nous venons de parler : l'homme grand et glorieux qui vient inspecter la tour dans la IX^e Similitude est identifié au Fils de Dieu. D'autre part, dans la VIII^e Similitude, l'archange qui coupe les rameaux de l'arbre de la Loi est appelé Michaël et il est difficile de l'identifier avec le Fils de Dieu puisque celui-ci est déjà l'arbre de la Loi. Par contre, Hermas nous dit que tous les hommes ont été justifiés par l'ange très saint (*Mand.*, V, 1, 7), et il semble pourtant bien que la justification soit une des attributions du Fils de Dieu. De plus, les archanges qui, partout ailleurs, sont au nombre de sept ⁽¹⁾, ne sont que six chez Hermas. Le septième archange qui est leur chef est sans doute le Fils de Dieu lui-même, comme cela ressort de la IX^e Similitude où nous voyons les anges entourer Dieu, et le Fils être appelé la porte de cette enceinte (*Sim.*, IX, 12, 6). Il fait donc partie des anges, mais ils lui sont soumis et ne peuvent communiquer avec Dieu que par lui (*Sim.*, IX, 12, 8).

Tout ce monde des intermédiaires est donc plein de fantaisie et d'imprécision. Comme tant d'autres points de la pensée de notre auteur, il est très compliqué et très flou ⁽²⁾. Toutes les notions s'enchevêtrent : Esprit, Fils de Dieu, anges. Mais il ne faut pas en faire à Hermas un trop grave reproche. Nous avons dit que l'identification du Fils de Dieu préexistant et de l'Esprit, si elle n'a sans doute pas été courante, est attestée du moins par plusieurs textes de la même époque. L'assimilation du Christ à un ange supérieur se retrouve de

⁽¹⁾ *Tobie* XII, 5. — *Apoc.* XII, 8.

⁽²⁾ Cf. KATTENBUSCH : *Das Apost. Symbol*, II, p. 579.

même dans plusieurs passages de Justin ⁽¹⁾ et l'on sait que l'épître aux Hébreux, tout en plaçant le Christ au-dessus des anges, en fait pourtant un être de même nature qu'eux ⁽²⁾. Les mêmes flottements se retrouvent d'ailleurs dans les philosophes de son temps. Chez Philon lui-même la notion de *πνεῦμα* est mal définie et n'est sans doute pas distincte du Logos ⁽³⁾. Et le Logos de même est chef des anges et résume en lui l'ensemble de leurs fonctions ⁽⁴⁾.

Il ne faut pas penser d'ailleurs qu'Hermas soit, à un degré quelconque, disciple de Philon ou qu'il ait subi la moindre influence philosophique. C'est un homme du peuple, incapable de spéculer, peut-être même de réfléchir. Il nous intéresse cependant parce qu'il nous présente en toute franchise la mentalité moyenne d'un Romain du second siècle. Il n'a pas connu les systèmes de ses contemporains, mais il offre un état d'esprit qui, à un degré inférieur, leur correspond. Il a la même conception transcendante de Dieu, la même notion du Fils de Dieu, agent de la création et de la révélation. Mais au lieu d'expliquer il imagine, il concrétise, et nous voyons avec lui à quelles fantaisies on pouvait aller lorsqu'on voulait décrire les intermédiaires.

*
* *

La christologie d'Hermas est contradictoire, mais elle nous montre bien les problèmes qui sont latents. Il a recueilli l'idée très belle que le Christ était un ser-

⁽¹⁾ *Ire Apol.*, 6. — *Dial.*, 93.

⁽²⁾ *Héb*, I, 9, *παρά τοὺς μετόχους σου* (cit. *Ps.*, XLV, 8).

⁽³⁾ Cp. J. RÉVILLE : *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877, p. 65.

⁽⁴⁾ *De conf. ling.*, Mangey, I, 427.

viteur inspiré par Dieu. Mais comment pouvait-il avec cela rendre compte du Christ glorifié ? Une fois Jésus adopté par Dieu, comment ne pas l'identifier avec le Fils préexistant auquel tout le monde croyait ? Hermas retrouve alors, si l'on veut, les fonctions médiatrices et une partie de la sotériologie traditionnelle. Mais la personne de Jésus lui échappe à ce moment et va se perdre parmi les esprits célestes et les anges.

Elle est loin, d'ailleurs, d'être au centre de l'ouvrage. Il faut rappeler, en terminant, qu'Hermas ne nomme même pas le Christ. Il ne tient aucun compte de sa naissance, de sa mort ou de sa résurrection. Il ne donne à la rédemption qu'une place effacée, et ne nous présente pas tant un Sauveur qu'un Révélateur, chargé de nous communiquer la Loi divine. De plus, il le rend pratiquement inutile et inaccessible par l'intervention continuelle des anges. Enfin, sa christologie apparaît tout à la fin de l'ouvrage. C'est peut-être comme une explication dernière et un mobile suprême d'action ; elle n'en fait pas moins l'impression d'un bloc isolé, étranger aux préoccupations essentielles de l'ouvrage.

Aussi l'apparition d'un écrit de ce genre dans la ville et à l'époque où s'élaborait le Symbole romain peut paraître une étrange anomalie. Il faut constater cependant que cette apparition n'a été marquée par aucune défaveur. Attribué au frère de l'évêque Pius, Hermas a été admis par les fidèles de Rome ; pendant au moins un siècle, l'Eglise l'a utilisé, et il a failli rester au nombre des livres canoniques du Nouveau Testament. C'est qu'il y avait, dans l'Eglise des origines, la plus grande variété de tendances. Hermas ne savait pas sans doute spéculer sur la nature du Christ, il ignorait presque son œuvre rédemptrice, mais on ne refusait

pas de voir en lui un chrétien authentique. A côté des mystiques et des dogmatistes, on appréciait les simples croyants qui se souvenaient de la bonne nouvelle prêchée aux humbles, et ne voyaient dans l'Evangile qu'une source de rénovation intérieure. Hermas était de ce nombre car mieux que d'autres il savait présenter Jésus comme un modèle, et il rappelait avec une forte simplicité que l'homme doit, comme lui, faire servir sa nature physique à l'œuvre de l'Esprit.

CHAPITRE VII

La II^e Épître de Clément aux Corinthiens.

Bibliographie. — Editions. — Toutes les éditions des P. A. en particulier LIGHTFOOT : *The apostolic Fathers*, pars I, vol. 2, p. 191-268.

Etudes. — H. HAGEMANN : *Über den zweiten Brief des Klemens von Rom.* dans *Theol. Quartalschrift*, XLIII (1861) p. 509-531. — A. HARNACK : *Über den sog. zweiten Brief des Klemens an die Korinther*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.* I (1876-77) p. 264-283, 329-364. — A. HARNACK : *Geschichte der altchr. Literatur*, I (1893), p. 47-49 ; II, 1 (1897), p. 438-450. Harnack reprend l'idée que II Clément est bien une épître et il y voit la lettre de l'évêque romain Sôter (165-173) à laquelle répondit Denys de Corinthe (EUSÈBE. *H. E.* IV, 23, 9-11). Cette identification séduisante n'est pas certaine et bien des traits, en particulier les nombreuses citations non canoniques, nous font préférer la date voisine de 140 proposée par Lightfoot.

Le texte connu sous le nom de seconde épître de Clément aux Corinthiens doit à une très ancienne tradition sa place dans la littérature clémentine. Mais il n'y a rien là que de traditionnel et il est généralement admis que c'est une *ancienne homélie* dont l'auteur n'est certainement pas Clément Romain. Elle est dès lors parfaitement anonyme et il est impossible de dire avec certitude dans quelle Eglise elle était lue. Enfin la date de sa composition est également difficile à déterminer, mais ne s'écarte certainement pas du milieu du second siècle.

Cette homélie, peu importante en elle-même nous amène à l'extrême limite de la période que nous avons considérée. Elle mérite cependant notre attention, parce que nous allons y voir reparaître avec une force plus grande le courant de divinisation du Christ aperçu déjà à plusieurs reprises. Elle nous frappe dès l'abord par une affirmation christologique comme nous n'en avons pas rencontré jusqu'ici. Son exorde consiste en effet dans cette phrase typique : Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν. *Penser la même chose de Jésus que de Dieu*, c'est l'identifier nettement au Père, et une exhortation aussi catégorique apporte à notre enquête un élément nouveau. Nous avons relevé, peut-être dès la Didaché, l'attribution au Christ du nom de Θεός, et cette habitude, devenant plus fréquente, a donné lieu chez Ignace à de curieuses formules. Mais il y avait là quelque chose de presque inconscient, de tout à fait subjectif et uniquement religieux. Ici le ton n'est plus le même et nous semblons nous trouver en face d'une véritable règle de foi, presque d'une proposition dogmatique.

Il vaut donc la peine de continuer la lecture et de voir ce que l'auteur pense lui-même du Christ et pour quelles raisons il veut qu'on l'égle à Dieu. La suite de l'homélie n'a d'ailleurs pas l'allure dogmatique que ferait attendre son exorde ; mais elle parle souvent du Christ. L'idée de sa divinité se trouve confirmée tout d'abord par la manière dont l'auteur cite les Ecritures. Non seulement il met sur le même pied les paroles de Jésus et l'Ancien Testament (II, 4 ; XIV, 2) et fait prononcer au Christ des passages d'Esaïe (III, 5), mais il

n'hésite pas à introduire des paroles de Jésus par l'expression « Dieu dit » (1).

Cette assimilation est plus frappante encore au chap. XII où Dieu est confondu avec le Messie : « Nous attendons en son temps le règne de Dieu, dans l'amour et dans la justice, puisque nous ne savons pas *le jour où paraîtra Dieu* (τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ). Ce n'est pas d'ailleurs qu'il fasse de Dieu le héros de la parousie. Lorsqu'il la décrit un peu plus loin, le même terme de ἐπιφάνεια est clairement appliqué à Jésus. Il faut donc conclure tout simplement que l'auteur met en pratique lui-même son exhortation du début et donne à Jésus le nom de Dieu.

*
* *

Mais il n'y a rien là de systématique. D'après d'autres passages, en effet, Jésus est distinct du Père et envoyé par lui dans le monde comme le Sauveur au moyen duquel (δι' οὗ) Dieu nous révèle la vie éternelle (XX, 5). Le Christ appartient à cette sphère des intermédiaires, qui est d'ailleurs entourée de presque autant d'obscurités pour II Clément que pour Hermas.

C'est ainsi qu'il se rencontre d'abord avec l'Esprit, (XIV, 4 ; IX, 5). Cette confusion était courante chez Hermas et on pouvait la voir poindre déjà chez Ignace ; elle reparaît ici et nous atteste combien elle devait être fréquente dans les milieux populaires de ce temps.

Le Christ préexistant et l'Esprit ne font qu'un. Mais à côté, encore comme chez Hermas, l'Eglise préexiste aussi,

(1) XIII, 4. Dieu dit : « on ne vous saura pas gré d'aimer ceux qui vous aiment, mais on vous saura gré d'aimer ceux qui ne vous aiment pas. » (Citation de *Luc*, VI, 32).

(XIV, 1 ss.). Cette Eglise « première, spirituelle, a été fondée avant le soleil et la lune ». Elle forme avec le Christ une sorte de syzygie. Elle est son corps, comme la femme est le corps de l'homme⁽¹⁾. Lorsque la Genèse dit : « Dieu fit l'homme mâle et femelle », cela veut dire qu'il fit Christ et l'Eglise. Et l'auteur tire de là une exhortation morale : il est dit, gardez votre chair pour avoir part à l'Esprit. Or l'Eglise est la chair et le Christ, l'Esprit. Celui qui souille sa chair souille l'Eglise : il ne participera donc pas à l'Esprit qui est Christ.

Ces subtilités n'ont d'ailleurs pas d'intérêt pour notre étude. Il nous suffit d'y relever, d'une part que Christ appartient au monde des intermédiaires et est évidemment inférieur à Dieu qui l'a créé, aussi bien que l'Eglise ; d'autre part que sa préexistence est nettement affirmée.

Son passage du monde spirituel au monde sensible est indiqué de la façon la plus simple par les mots *ὁ Χριστὸς ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ ἡμᾶς ἐκάλεσεν*. Cette formule très sobre ne donne pas d'indication sur la conception que l'auteur se faisait de l'apparition historique de Jésus. Se rattachait-il à la théorie de l'incarnation ? Y ajoutait-il, comme Ignace, la naissance miraculeuse ? Pensait-il que, pour venir en chair, le Christ se dépouillait de sa première nature spirituelle ou que les deux éléments se combinaient dans sa personne ? Il serait malaisé de déduire une réponse de ce texte très général qui affirme simplement la préexistence du Christ et sa venue dans le monde. Tout en exigeant que l'on pense du Christ

(¹) Développement de *Eph.* V, 28, cp. *Const. Apost.*, III, 9 (éd. Funk, I, p. 201).

comme de Dieu, notre auteur en est au même point que ses contemporains : *il n'a pas de christologie, et il fait passer l'œuvre du Christ avant sa personne.*

Cette œuvre est présentée de façon peu originale. Christ a été ému de compassion, il a accepté de souffrir pour nous (I, 2, 7); il nous a sauvés, nous qui étions déjà perdus (II, 7). Mais il n'est pas question de justification et son rôle est de nous avoir appelés, comme un Père appelle ses fils, de nous avoir fait jouir de la lumière (I, 4), de nous avoir révélé le Père de la vérité, et surtout, d'être le juge des vivants et des morts. Lorsqu'il paraîtra (XI, 7; XII, 1; XVII, 4), il introduira les fidèles dans le royaume de Dieu et les fera jouir de la vie éternelle (V, 5; VIII, 4, 6; XX, 5).

Aussi le but de l'auteur (XIX, 1) est-il d'avertir ses auditeurs pour qu'ils profitent des enseignements reçus, qu'ils se convertissent et se donnent à eux-mêmes le salut et la vie (σωτηρίαν ἑαυτοῖς καὶ ζωὴν διδόντας). Ils ont appris par Christ à ne plus sacrifier aux dieux morts et à ne plus les adorer : qu'en retour ils le confessent ! Et l'auteur nous explique que confesser Christ, ce n'est pas l'appeler Seigneur, mais faire ce qu'il dit et ne pas désobéir à ses commandements (III). Nous sommes ici aux antipodes d'une théorie quelconque sur la rédemption : on se donne à soi-même le salut en se repentant^t et il suffit de faire la volonté du Christ pour avoir part à la vie éternelle. La religion se réduit en dernière analyse à la morale et nous nous retrouvons très près de la Didaché ou plutôt du Pasteur d'Hermas.

La différence, c'est qu'avec II Clément le courant simplement moral se combine avec une christologie assez développée. L'importance du Christ comme Révéléteur, comme Sauveur et comme Juge est accentuée avec force. Il n'est certainement pas identifié à Dieu au point de vue métaphysique, mais en pratique il est très près de se confondre avec lui. On sait bien qu'il vient de la part du Père, mais il a fait éclater une telle lumière, il a témoigné aux hommes une telle bonté, il a si bien dissipé les nuages qui enveloppaient leur volonté, que la reconnaissance à son égard ne saurait être trop grande. De plus il conduit à l'immortalité, il garantit aux croyants la résurrection, il présidera à la rétribution finale. La possession de la vie éternelle est attachée à sa personne, aux honneurs qu'on lui rend. C'est une seconde raison de le glorifier toujours davantage. Plus il aura de puissance, plus il sera élevé au-dessus des hommes, plus aussi les biens spirituels qu'il communique auront de réalité et de grandeur. Se faire de lui une petite opinion (μικρὰ φρονεῖν περὶ αὐτοῦ, I, 1. 2) c'est n'avoir qu'une petite espérance, une pauvre idée du salut.

Aussi pour l'exalter encore, II Clément est-il amené à l'égaliser à Dieu. La distance n'était d'ailleurs pas grande pour une conscience pagano-chrétienne, car on sait combien était large en ce temps le sens du mot Θεός, et combien il était impossible de se représenter un Sauveur auquel il ne s'appliquât pas. Il n'est donc pas étonnant que l'âme populaire du milieu du II^e siècle pour exprimer sa reconnaissance au Christ et pour augmenter la certitude des biens qu'elle attend de lui, ne trouve pas de moyen plus sûr que de l'appeler Dieu.

CHAPITRE VIII.

Le Symbole Romain.

Nous avons passé en revue les divers Pères Apostoliques et essayé de nous représenter l'image que chacun d'eux se faisait du Christ. Nous est-il permis maintenant de composer ces images en une seule ? Pouvons-nous, sans infidélité à la méthode historique, nous élever au-dessus de cette série de monographies et parler d'une christologie des Pères Apostoliques ? L'enquête même à laquelle nous nous sommes livrés nous fait pressentir qu'il n'en est rien. Nous avons rencontré en effet une variété de tendances au moins aussi grande qu'à l'époque des apôtres : simple piété paléstinienne avec la Didaché ; paulinisme avec Clément ; tendance alexandrine avec Barnabas ; courant johannique mêlé de paulinisme chez Ignace ; mélange de toutes les influences dans l'épître de Polycarpe ; moralisme avec Hermas ; nouvel amalgame de plusieurs tendances, avec divinisation plus marquée du Christ chez II Clément.

Les chrétiens du second siècle ont donc eu des conceptions aussi variées du christianisme que ceux du premier. Mais n'avaient-ils pas sur le Christ quelques affirmations fondamentales qu'ils pouvaient répéter ensemble et présenter comme le résumé de leur enseignement christologique ? La seule formule de ce genre

que nous possédions est le Symbole des apôtres. Ce Symbole, ou plutôt la forme légèrement différente connue sous le nom de *Symbole Romain* ⁽¹⁾ était une confession de foi employée certainement vers 250 par la communauté romaine. Mais il a des attaches beaucoup plus anciennes, et, comme l'ont établi de solides études critiques, on peut admettre qu'il remonte, sinon dans sa forme complète, au moins dans ses éléments constitutifs à la première moitié du II^e siècle, peut-être même à la fin du I^{er}.

Sa formation a donc commencé pendant la période que nous considérons. Nous n'avons d'ailleurs pas à rechercher si nos auteurs l'ont connu ou s'ils ont contribué à l'enrichir : ce serait refaire l'histoire ancienne du Symbole. Il nous suffit de lui comparer le résultat de nos études. Nous nous proposons simplement de grouper autour de sa partie christologique nos diverses observations. Nous verrons si nos auteurs relèvent dans l'histoire de Jésus les mêmes faits que lui, s'ils ont la même conception que lui du Christ et du salut. Nous

(¹) **Bibliographie.** — Textes dans VON GEBHARDT et HARNACK : *Patrum apostolicorum opera*, I, 1 (Leipzig, 1876) p. 115-142 —

Les Etudes essentielles sont Ad. HARNACK : *Das Apostolische Glaubensbekenntniss*, 27^e éd., Berlin, 1894 — du même, *Art. Apostolisches Symbolum* dans *R. E.* I, p. 741-755 (1896) — et surtout F. KATTENBUSCH : *Das Apostolische Symbol*, I : *Die Grundgestalt des Taufsymbols*, Leipzig, 1894; II : *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, 1897 et 1900. — cp. E. VACANDARD : *Les origines du symbole des apôtres* (*Revue des quest. hist.* 1899, p. 329-377.) — F. CHAMARD : *Les origines du symbole des apôtres* (id., 1901, p. 337-408.) — DE FÉLICE : *De vetere Symbolo Romano*, Montauban, 1906. Notre comparaison qui ne prétend pas à l'originalité s'inspire surtout de KATTENBUSCH, II, chap. 9, *Der geschichtliche Sinn des altrömischen Symbols*.

pourrons dire alors s'il forme la synthèse de leurs enseignements et s'il suffit à rendre compte de leur expérience chrétienne.

En voici d'abord la traduction littérale, d'après le texte restitué par Harnack et Kattenbusch :

« Je crois en Dieu le Père tout puissant,
 « et en Christ Jésus, son Fils unique, notre Seigneur,
 « né de l'Esprit saint et de Marie la Vierge,
 « crucifié et enseveli sous Ponce Pilate,
 « le troisième jour ressuscité d'entre les morts,
 « monté dans les cieux,
 « siégeant à la droite du Père,
 « d'où il viendra juger les vivants et les morts ;
 « et en l'Esprit saint, la sainte Eglise, la rémission
 « des péchés, la résurrection de la chair. »

Il faut remarquer en premier lieu la distinction très nette établie par le Symbole entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Cette distinction attestée par les plus anciens textes relatifs au baptême correspond à l'usage paulinien.

Les Pères Apostoliques nous en ont présenté plusieurs exemples (*Didaché*, VII, 1, 3; *I Clém.*, II, 1; XLII, 3; XLVI, 6; LVIII, 2 et *Ign., Magn.*, XIII, 1.)

Mais il ne faut pas exagérer la signification de cette simple triade : Ignace lui-même identifie pratiquement le Christ et Dieu ; II Clément fait la même chose, et il lui arrive en même temps de confondre Christ et l'Esprit, comme le fait nettement le Pasteur d'Hermas. Il n'y a pas chez nos auteurs, comme d'ailleurs dans

le Symbole, de spéculations trinitaires ⁽¹⁾. Mais le Symbole va un peu plus loin que les Pères Apostoliques en faisant entrer dans la règle de foi une distinction que les auteurs anciens employaient, mais ne respectaient pas toujours en pratique.

Les mots πιστεύω εἰς qui ouvrent le Symbole ne sont pas fréquents chez les Pères Apostoliques ⁽²⁾. Mais cette constatation est sans importance, car il est bien certain que la foi en Dieu et en Jésus a toujours été la condition première du christianisme.

Mais il est intéressant de voir le mot croire s'appliquer à une longue énumération des événements de la vie de Jésus : la porte s'ouvre par laquelle la simple foi au Christ Sauveur se transformera en adhésion intellectuelle à des faits historiques. Cette tendance n'est représentée chez les Pères Apostoliques que par Ignace qui demande nettement la foi à la mort du Christ (*Trall.*, II, 1) et à son sang (*Smyr.*, VI, 1) et accentuée également avec force sa résurrection.

Χριστὸν Ἰησοῦν.

Cette expression montre que le mot *χριστός* n'a pas perdu son sens premier de Messie et est encore conçu comme une dignité particulière du Sauveur. La formule inverse tend à l'emporter. Cependant les Pères Apostoliques se souviennent également du contenu messianique de *χριστός*. Clément l'emploie plus souvent seul comme un nom propre, mais il sait l'isoler

⁽¹⁾ Sur les origines de la Triade, voir le bon exposé de A. DUPIN : *Le Dogme de la Trinité*, Paris, 1907 et Ad. HARNACK, *D³*, I, p. 77.

⁽²⁾ Cp. KATTENBUSCH, *ouv. cit.*, II, p. 509.

pour le mettre en valeur (XVI, 1; XLII, 1). De même Ignace : il sait accentuer que Jésus est le Christ dans une phrase solennelle où il pense aux prédictions messianiques (*Eph.*, XVIII, 2), mais il trahit d'une manière générale que le nom de « Jésus-Christ » est devenu une sorte de nom composé. Il emploie rarement « Jésus » qui se trouve au contraire dans la *Didachê* et est remarquablement fréquent chez Barnabas où il est souvent précédé de l'article. Hermas par contre appelle Jésus *κύριος* sans le nommer jamais.

τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ.

Le titre de Fils de Dieu s'est attaché à Jésus dès la plus haute antiquité. Il indique son origine divine, sa dépendance à l'égard du Père, mais signifie également qu'il est né de lui d'une façon exceptionnelle et se trouve avec lui dans un rapport unique. Les éléments sont donnés ici à la spéculation des siècles suivants, mais le Symbole ne spéculé encore pas. La préexistence du Christ ne l'intéresse pas. Il la connaît, sans doute, et ses expressions lui laissent la porte ouverte, mais elles ne l'impliquent pas absolument. Aussi cette appellation de Fils est-elle beaucoup plus religieuse que métaphysique, et se borne-t-elle à affirmer, sans préciser davantage, que la vie du Christ est fondée en Dieu de façon immédiate ⁽¹⁾. — Essentiellement religieuse aussi est la conception des Pères Apostoliques qui emploient de même le terme de *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* légué certainement par les apôtres. Par contre,

(1) Cp. KATTENBUSCH, *ouvr. cit.*, p. 562 ss.

aucun ne le qualifie de *μονογενής*. Cette expression, qui ne se trouve pas dans le Nouveau Testament en dehors du IV^e Evangile, est un apport assez tardif de la littérature johannique. Nous en trouvons seulement un équivalent intéressant chez Ignace qui dit une seule fois *μόνος υἱός* (*Rom., Inscr.*) et elle n'apparaît que dans un texte plus récent, le Martyre de Polycarpe, où elle est unie au mot *παῖς*.

Il faut noter ici que la préexistence sur laquelle le Symbole n'insiste pas est au contraire beaucoup plus développée chez certains de nos auteurs. Chez Hermas, le Fils de Dieu occupe une place d'honneur auprès du Père bien avant que Jésus ait été choisi comme serviteur. Clément et surtout Barnabas, contribuent par l'emploi de la méthode allégorique à enraciner la préexistence dans l'Ancien Testament. Elle remonte d'ailleurs à l'époque la plus primitive, et Paul n'hésitait pas à identifier le Christ préhistorique et le Christ ressuscité ⁽¹⁾.

Nous avons relevé, par contre, dans plusieurs de nos textes, l'appellation de *παῖς*, inspirée peut-être d'Esaïe et qui signifie à la fois serviteur et enfant. Elle considère que Jésus est un enfant de Dieu comme un autre homme pourrait l'être (la Didaché l'applique en même temps à Jésus et à David). Elle tend à s'adjoindre le qualificatif de bien-aimé (*ἡγαπημένος*), indiquant par là que si Jésus possède la nature humaine, il a un rang particulier dans l'affection du Père. Nous la rencontrons surtout dans des prières liturgiques, ce qui est un indice de sa très haute antiquité.

(1) 1 Cor., VIII, 6, cp. E. MÉNÉGOZ : *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 165.

Aussi nous faudra-t-il la reprendre tout à l'heure et nous demander si elle ne correspond pas à une conception christologique différente de celle du Symbole.

τὸν κύριον ἡμῶν

Après la dépendance du Fils à l'égard du Père, l'affirmation de sa suprématie sur les hommes. Le terme de κύριος qui était extrêmement employé dans le monde gréco-romain ⁽¹⁾ est un des premiers que l'on ait appliqué à Jésus, et il n'en est pas qui se soit attaché à lui de façon plus ferme. Aussi le trouvons-nous employé par tous les Pères Apostoliques. Il a été d'abord une simple estimation religieuse du Christ : celui-ci est le Seigneur, c'est-à-dire le Sauveur et le Maître du croyant. Mais il se trouvait employé dans la Bible grecque pour désigner Dieu, de sorte que dans la langue des premiers chrétiens il se trouve appliqué, tantôt à Christ, tantôt à Dieu ⁽²⁾. Ce fait a grandement facilité l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, mais a été un des facteurs importants de l'assimilation du Christ à Dieu : Ignace, par exemple, l'appelle alternativement : ὁ Θεὸς ἡμῶν et ὁ κύριος ἡμῶν.

La fin du paragraphe christologique du Symbole nous présente maintenant une énumération des faits de la vie du Christ : faits passés (naissance, mort, ensevelissement, résurrection et ascension), actuels (siégeant à la droite du Père), et à venir (jugement dernier).

(1) Cp. AD. HARNACK ; *D*³, 113, n. 3 ; 174, n. 1.

(2) Cp. I *Clem.*, LXIV, 1.

τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου

La naissance de Jésus est présentée ici avec une précision à laquelle nos auteurs ne nous ont pas habitué. Il faut rappeler même que nous n'avons presque pas rencontré chez eux la naissance miraculeuse. Clément nous rappelle que Jésus s'est abaissé ; Barnabas considère son corps comme le vase de l'Esprit (σκεῦος) ; Polycarpe accentue qu'il est venu en chair ; Il Clément donne la formule générale : étant d'abord esprit, il est devenu chair ; Hermas lui-même qui le considère d'abord comme un homme glorifié, approche par ailleurs d'une sorte d'incarnation. Mais aucun d'eux ne paraît savoir clairement qu'il soit né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. Cette idée apparaît avec Ignace qui accentue très fortement la naissance miraculeuse et s'il ne donne pas exactement la formule du Symbole nous présente des expressions plus riches et plus variées ⁽¹⁾.

τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα

Il est très remarquable qu'aucune allusion n'est faite dans le Symbole au ministère de Jésus : il est né... il a été crucifié. Le courant qui porte à ne considérer que les « faits du Salut » triomphe ici. Nous l'avons noté également dans les Pères apostoliques (I et II Clément, Barnabas). Mais la plupart d'entre eux conservent des souvenirs de sa vie ⁽²⁾, de son enseignement et le considèrent au moins autant comme Révéléateur que comme Rédempteur.

⁽¹⁾ *Smyr.*, I ; *Eph.*, XVIII, 2 ; XX, 2 ; *Rom.*, VII, 2 ; *Trall.*, IX.

⁽²⁾ Ignace rappelle son baptême : *Sm.*, I ; *Eph.*, XVIII, 2.

Parmi les Pères Apostoliques, la mention de la crucifixion de Jésus sous Ponce Pilate est particulière à Ignace ⁽¹⁾ qui, pour plus de précision, ajoute : et sous Hérode le Tétrarque (*Smyr.*, I, 2). Mais Polycarpe parle aussi de la croix et lance l'anathème contre quiconque ne lui rend pas témoignage. Barnabas lui donne la place centrale et s'efforce de montrer qu'elle est prédite dans l'Ancien Testament. Clément, cependant, ne la mentionne pas, mais il parle avec insistance du sang du Christ. D'autre part, non seulement la croix, mais la mort même de Jésus n'ont aucune place dans la Didaché qui accentue uniquement son rôle de Révéléateur, et le Pasteur d'Hermas nous le montre purifiant les péchés du peuple par ses fatigues et ses souffrances.

A la crucifixion le Symbole ajoute l'ensevelissement. Ce souvenir n'a laissé aucune trace dans les Pères Apostoliques.

Il n'en est pas de même de l'affirmation suivante :

τῇ τρίτῃ, ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν.

La conviction de la résurrection du Christ formait le centre vivant de la première prédication chrétienne, et elle avait été, avec sa mort expiatoire, un des pôles du système paulinien. Aussi se trouve-t-elle affirmée expressément dans tous nos textes, sauf la Didaché. Hermas la vise, en effet, lorsqu'il parle de l'adoption de l'Esclave. Clément et Barnabas accentuent surtout la mort du Christ, et attachent la Rédemption à sa croix ou à son sang : mais ils connaissent la résurrection et, sans y attacher une valeur directe pour le croyant, elle leur apparaît certainement comme le

(1) *Magn.*, XI; *Trall.*, IX, 1; *Smyr.*, I, 2.

couronnement de l'œuvre du Christ. Seuls, Ignace et Polycarpe, y voient le fait rédempteur par excellence.

ἀναθάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς

L'ascension n'apparaît qu'une seule fois dans les Pères Apostoliques : Barnabas, XV, 9. Nous avons eu l'occasion de dire, à propos de ce passage, combien ce fait était mal attesté dans la tradition. Il était impossible de préciser le jour, tant les idées, sur ce sujet, étaient incertaines. Il suffisait à la vie chrétienne de savoir que le Sauveur a été glorifié et siège à la droite de Dieu.

καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς

Nous arrivons ici à la situation présente du Christ. Cette formule donne un contenu à la fois au terme de Fils de Dieu et au terme de Seigneur qui lui ont été attribués ; le Christ occupe la première place à côté du Père et règne sur les croyants. Ce rôle correspond à sa dignité messianique et se retrouve dans I Clément XXXVI, 5 (citation du Psaume CX, 1) et dans Polycarpe qui ajoute que toutes choses lui sont soumises et que tout esprit le sert (II, 1). Nos autres textes, s'ils ne parlent pas d'un trône à la droite de Dieu, ont certainement l'idée que Christ vit auprès de Dieu et règne. Hermas pense même qu'il inspecte continuellement l'Eglise.

ὅθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς

Cette dernière attribution est présentée déjà dans les Actes (X, 42) comme une des fonctions essentielles du Christ. Nos auteurs ne le lui refusent naturellement

pas. Cependant la Didaché conserve l'idée primitive de la parousie : résurrection partielle et royaume peuplé uniquement de justes. Barnabas, Polycarpe, II Clément et même Hermas voient en Christ le Juge suprême et nous avons noté déjà combien ce rôle contribue à l'égaliser à Dieu.

*
* *

La comparaison très sommaire que nous venons d'établir entre le Symbole romain et les Pères Apostoliques nous a permis de constater qu'à part l'ensevelissement de Jésus, toutes les affirmations christologiques du Symbole se retrouvent chez nos auteurs, et que la plupart de ses expressions y ont de fermes attaches. Il n'est donc pas douteux que le Symbole plonge ses racines dans l'enseignement des Pères apostoliques.

Mais il ne faudrait pas en déduire qu'il présente un résumé de cet enseignement.

Tout d'abord, sa conception christologique correspond à un certain nombre de textes, mais en laisse beaucoup de côté : les uns hésitent à reconnaître en Jésus un être de nature divine ; d'autres ne s'expliquent pas aussi nettement et conçoivent peut-être différemment sa venue sur la terre ; d'autres enfin l'exaltent davantage et le confondent souvent et parfois sciemment avec Dieu. Le Symbole est sans doute une expression moyenne⁽¹⁾ et a peut-être fixé utilement les croyances au ^{II}e siècle ; il n'est pas une syn-

(¹) Cp. C. GUIGNEBERT : *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme, Les Origines*, Paris, 1906, p. 489.

thèse de ces croyances. S'il représente le courant dominant, il est bien certain qu'il sacrifie nombre d'opinions divergentes qui sont sans doute aussi authentiquement chrétiennes et peut-être plus primitives que la sienne. Il nous faudra donc aller plus loin et retrouver les manières diverses dont on se représentait le Christ et sa venue dans le monde.

De plus le Symbole procède du besoin de fixer les faits chrétiens et de les présenter dans une formule abrégée. Il ne fait guère de place au sentiment religieux, et pas du tout à la réflexion dogmatique. On peut assurément l'interpréter dans un sens religieux et le redire avec l'émotion de la foi ; on peut y découvrir un profond contenu dogmatique. Mais en lui-même il est neutre, il se prête à toutes les interprétations parce qu'il ne contient que des faits : c'est une formule purement historique. Les Pères Apostoliques sont animés d'un esprit tout différent. Sans doute Ignace est amené par des circonstances particulières à présenter comme très réelle la vie terrestre de Jésus. Mais il est seul à le faire, et encore met-il toujours ses affirmations en rapport direct avec le salut. Les autres connaissent l'histoire de Jésus, mais ils ne s'y attachent pas et n'ont aucun souci de réunir en formules leur enseignement sur ce sujet : l'œuvre du Christ les intéresse seule et ils ne séparent pas les événements de son existence des bienfaits qui y sont attachés.

Enfin le Symbole s'attache uniquement à la mort et à la glorification du Sauveur, et laisse de côté son exemple et ses enseignements ; s'il y a pour lui une œuvre du Christ, c'est une œuvre de rédemption et non de révélation. Les Pères Apostoliques, avec leurs divergences individuelles, nous présentent du Christ une

image plus réelle et plus vraie, leur foi est plus complète. Ici encore le Symbole n'est qu'une expression particulière et non une résultante : il nous faudra donc en terminant, revenir à nos textes et étudier dans sa complexité leur appréciation religieuse de l'œuvre de Jésus.

CHAPITRE IX

La personne et l'œuvre de Jésus.

Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.

MELANCHTON.

I. — La personne de Jésus : Les deux christologies.

Il nous a été impossible de condenser la christologie de nos auteurs dans une formule, fût-ce celle pourtant si sobre du Symbole Romain. Leurs conceptions sont trop divergentes pour pouvoir être ramenées à l'unité, et dès qu'on s'écarte de l'affirmation que Jésus est le Christ et le Seigneur, des dissonances se font entendre.

Cette affirmation élémentaire est pleine déjà de contenu religieux et signifie que Jésus participe à la sphère divine : il est l'oint de Dieu, il vit avec lui et il règne. Sa souveraineté est l'expérience intime de tout chrétien et pour tous nos auteurs elle est indiscutable. Aussi la question n'est-elle pas de savoir en quoi consiste cette souveraineté, mais comment Jésus y est parvenu. La difficulté est de concilier la puissance et la gloire actuelles de Jésus avec son humanité. Comment montrer en lui, en même temps, l'être de chair et de sang dont on connaît la vie terrestre, et le Ressuscité, l'être céleste, en qui les âmes vivaient et sur lequel les imaginations se donnaient libre carrière ?

Deux solutions extrêmes étaient possibles, préoccupées l'une et l'autre de glorifier le Christ : ou bien il est un homme que Dieu a adopté, qu'il a élevé à la dignité divine, ou bien il est un Esprit divin incarné.

Ces deux solutions se sont-elles présentées à l'époque des Pères Apostoliques ?

Posé en termes aussi précis, le problème est insoluble ; nos auteurs ne se sont pas occupés de questions de ce genre. Leur œuvre est toute religieuse et leur attitude dogmatique est rarement nette. Cependant il est impossible de se représenter le Christ sans répondre implicitement à ces questions, et tout croyant les résout sans s'en rendre compte. Les Pères Apostoliques ne nous donneront pas une réponse logique et consciencieuse ; est-il permis cependant de dire qu'ils répondent ?

C'est ce que M. Harnack ⁽¹⁾ pense avoir établi en distinguant parmi eux deux grands courants : la *christologie adoptianiste* qui voit en Jésus un homme choisi par Dieu, rempli du Saint-Esprit et parvenu par l'adoption à une place d'honneur, et la *christologie pneumatique*, d'après laquelle Jésus est un esprit céleste qui a pris chair et qui est retourné au ciel après l'accomplissement de son œuvre terrestre. Le premier point de vue serait représenté par Hermas (parabole du serviteur) ; l'autre par Clément, Barnabas, Polycarpe, II Clément et Ignace, ce dernier y ajoutant la naissance miraculeuse.

Cet essai de classement a été critiqué, en particulier par M. Loofs. Il montre que les deux christologies ne se trouvent jamais à l'état pur. La christologie adoptia-

(1) AD. HARNACK : *D*³, p. 181 ss.

niste n'a pour elle qu'un texte, et bien peu probant, car Hermas est très proche de l'idée d'incarnation lorsqu'il dit que Dieu a fait habiter son esprit dans la chair qu'il a voulu. Par contre la christologie pneumatique de Clément est compromise lorsqu'il nous montre Jésus choisi par Dieu (LXIV). De même Barnabas (V, 5) et Polycarpe (I, 2) lorsqu'ils pensent que Jésus a supporté de souffrir. La vérité serait qu'une confusion naïve des deux points de vue empêche nos auteurs de voir la difficulté et qu'il faut les étudier séparément, sans essayer de distinguer des groupements sur cette question ⁽¹⁾.

Il faut reconnaître à cette critique une grande part de vérité. Nous n'avons pas trouvé d'écrit qui soit franchement un adepte de la christologie adoptianiste et personne n'a soutenu au temps des Pères Apostoliques que Jésus soit un simple homme ($\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$). D'autre part, comme on ne peut pas expliquer la personnalité de Jésus sans faire intervenir à un moment

⁽¹⁾ R. E.³ Art. *Christologie*, par. 1d. Loofs propose ensuite de les classer d'après leur manière de concilier la foi en Jésus et le monothéisme. On aurait ainsi : 1° un *monothéisme pluraliste* : juxtaposition des trois éléments, comme dans la triade (I Clément) ; 2° un *monothéisme binitaire* : distinction de Dieu et du Saint-Esprit qui s'est incarné ou révélé en Jésus (Barnabas, Hermas, II Clément) ; 3° un *modalisme naïf* : le Christ est une forme d'apparition, un modus du Dieu unique (Ignace). Cette hypothèse séduisante ne rend pas compte non plus de tous les textes : II Clément identifie le Christ et Dieu aussi bien qu'Ignace, et il arrive souvent au même Ignace de faire entre eux une distinction claire, ou même d'employer la formule trinitaire. Hermas enfin est loin d'être expliqué lorsqu'on l'a classé avec Barnabas et II Clément, et la parabole du serviteur reste une énigme. Il semble donc difficile d'établir une classification d'après le rapport des intermédiaires avec Dieu, et c'est sans doute le sujet auquel on réfléchissait le moins.

quelconque la notion de l'Esprit, toute christologie peut, en un sens, être dite pneumatique.

Faut-il donc renoncer à l'idée d'un adoptianisme primitif et considérer que nous ne trouvons partout que des christologies pneumatiques, ce mot étant pris d'ailleurs dans un sens très large ?

Ce serait certainement faire tort à une série de textes. Il faut au contraire préciser ce qu'on entend par christologie pneumatique. Nous abandonnerons ce terme⁽¹⁾ ou nous le réduirons à désigner la christologie de la kénose ou de l'incarnation, christologie qui statue un rapport de nature entre le Christ et Dieu : Christ est d'essence divine par sa naissance (naissance miraculeuse) ou même avant sa naissance (préexistence). Cette christologie laisse manifestement de côté la christologie adoptianiste qui met Christ en rapport avec l'Esprit par une investiture de la part de Dieu. Assurément il est impossible d'isoler cette dernière idée et d'en trouver un représentant parfait à l'époque primitive. Mais de nombreux indices permettent d'affirmer son existence. C'est d'abord la parabole du serviteur dans le Pasteur d'Hermas. Jésus est figuré par un esclave que Dieu choisit à cause de ses qualités personnelles et qu'il récompense à cause de ses mérites. Cette idée paraît étrange à cette époque, et l'on se demande comment une nouveauté pareille aurait pu avoir cours dans l'Eglise de Rome, si elle n'avait pas eu d'attaches dans une ancienne tradition.

(1) Kattenbusch qui maintient la distinction d'Harnack propose le terme de *nativiste* (*Ouv. cit.* II, p 578), et Harnack celui de *christologie des hypostases*. Cp. *Dogmengeschichte*) dans *Grundriss der theologischen Wissenschaften* IV, 3), Leipzig, 1905, p. 43, note 1.

La même idée d'élection est très nette dans les passages isolés de Clément, de Barnabas et de Polycarpe que nous citons plus haut. Peut-être prennent-ils un sens si on les considère, non plus comme une incohérence dans les idées, mais comme des traces d'une christologie plus ancienne qui est peu à peu évincée.

Ce résultat est confirmé en dehors de nos textes par un passage des Actes (II, 22) où Jésus est considéré comme un homme approuvé de Dieu, ἀνδρα ἀποδοδεγμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ. Enfin le nom même de χριστός, oint, éveille l'idée que Jésus a reçu l'onction de l'Esprit. Et cette élection s'attache probablement à la tradition du baptême de Jean qui nous raconte comment Dieu a pris l'homme Jésus pour Fils et en a fait le Messie ⁽¹⁾.

Ce ne sont là que des indices. Les traditions relatives au baptême furent en médiocre faveur au ^{II}^e siècle. Le nom de Christ s'associa à celui de Jésus pour former un nom propre et l'on oublia son sens premier. L'adoptianisme perdit de jour en jour du terrain, à mesure que l'on établissait, surtout dans l'Eglise pagano-chrétienne, un rapport de nature entre Christ et Dieu. Les Pères Apostoliques sont la preuve qu'il ne pouvait plus se maintenir avec quelque indépendance. Hermas qui en est le meilleur témoin nous montre en même temps dans quel discrédit il tombait, puisqu'il doit le combiner, gauchement d'ailleurs, avec des idées toutes différentes.

(1) Nous n'avons pas à insister sur les développements ultérieurs de l'adoptianisme (cp. Ad. HARNACK : D³, I, p. 182, n. 1) qui se retrouve jusqu'au ^{VIII}^e s. Disons seulement qu'il est attesté par JUSTIN (*Dial.*, XLVIII) auquel il arrive aussi de faire remonter la filialité divine de Jésus au récit du baptême. (*Dial.*, LXXXVIII, 103). Sur l'interprétation du baptême dans les trois premiers siècles, cp. J. BORNEMANN : *Die Taufe Christi durch Johannes*, Leipzig, 1896.

Mais cette défaveur n'est pas une raison pour contester son existence et son caractère primitif. Il remonte peut-être aux temps les plus anciens et correspond sans doute à l'expérience des disciples eux-mêmes. S'il n'est pas devenu orthodoxe, il est sans doute évangélique et il faut lui reconnaître une très réelle valeur pratique. Comme nous l'avons remarqué à propos du Pasteur d'Hermas, il se prête à fonder la morale chrétienne sur l'imitation de Jésus. Seul il peut prendre au sérieux son humanité, donner à sa bonté et à sa sainteté toute leur réalité, et le présenter pleinement comme un modèle.

Les restrictions qu'Hermas apporte à l'adoptianisme et les contradictions auxquelles il aboutit nous montrent les lacunes et les faiblesses de cette christologie. Il lui est impossible de subsister intégralement à une époque où tout le monde se représente à côté de Dieu un Fils préexistant, et où il est nécessaire d'identifier le Christ à ce Fils éternel. L'adoption superpose Jésus de façon factice à cet être céleste, elle est plus compliquée, elle glorifie moins le Christ, elle lui donne au ciel un rôle moins défini, et surtout elle ne peut le considérer comme agent de la création, ni de la révélation de l'Ancien Testament ; enfin elle ne se prête pas à sa divinisation. Pour toutes ces raisons elle n'a pas d'avenir ; à l'époque des Pères Apostoliques elle est déjà un courant isolé dont les manifestations seront rares et qui sera toujours endigué par l'Eglise.

*
**

L'avenir appartient à ceux qui, après Paul, l'épître aux Hébreux et la théologie johannique, voient en

Jésus un Esprit divin s'abaissant momentanément et se faisant homme.

Quel est cet Esprit divin ? Dans quel rapport est-il avec le Père ? Comment s'unit-il à l'homme en Jésus ? Toutes ces questions qui passionnèrent plus tard la dogmatique sont à peine pressenties chez les Pères Apostoliques et de naïves formules suffisent à les trancher. Les uns ne précisent pas le mode de l'incarnation et pensent que la chair est l'enveloppe de l'Esprit. Pour d'autres il y a eu une sorte de changement de nature, étant d'abord Esprit, il est devenu chair. D'autres enfin suivent les premiers récits de nos Évangiles et utilisent la naissance miraculeuse. Mais il n'y a rien là de réfléchi et une seule affirmation commune mérite de fixer notre attention : celle de la préexistence.

Cette notion est d'ailleurs moins spéculative que religieuse et résulte du besoin d'expliquer la foi en la divinité de Jésus ⁽¹⁾. Elle était en germe dans le sentiment que Jésus avait de sa filialité divine et avait été nettement posée par l'apôtre Paul. Ses racines plongeaient dans l'enseignement des rabbins sur le Messie, et elle présentait en même temps l'avantage de s'accorder avec l'idée platonicienne, d'après laquelle les esprits préexistent dans les régions célestes et s'incarnent dans des corps humains. Pour ces deux raisons elle devait dominer l'évolution de la christologie.

Elle permettait tout d'abord aux chrétiens de s'ap-

⁽¹⁾ Cp. P. LOBSTEIN : *La notion de Préexistence du Fils de Dieu*, Strasbourg, 1883 ; E. MÉNÉGOZ : *Le Pêché et la Rédemption d'après St Paul*, Paris, 1882, p. 165 ss. ; du même : *La théologie de l'épître aux Hébreux*, p. 90. Ad. HARNACK : D³, p. 755-764, *Zur Vorstellung der Präexistenz*.

propre l'Ancien Testament en le considérant comme inspiré par le Christ préexistant : il a été le médiateur entre Dieu et les hommes dans l'ancienne alliance aussi bien que dans la nouvelle, et de ce chef, sa personnalité se trouve singulièrement enrichie. Mais l'utilisation de l'Ancien Testament ne va pas sans inconvénients. L'introduction de l'allégorie et le développement donné à la preuve prophétique ôtent aux événements de la vie de Jésus leur spontanéité et leur valeur propre : ils sont prédits d'avance et viennent s'insérer de façon presque mécanique dans le plan du salut conçu de toute éternité.

En second lieu la préexistence mettait le Christ au rang de ces intermédiaires qui plaisaient tant au monde gréco-romain et elle lui donnait une place d'honneur parmi eux. Mais aucune conséquence n'est tirée de ce fait à l'époque des Pères Apostoliques. On peut entrevoir, assurément, que le christianisme est prêt (Ignace, Hermas) pour l'identification du Christ avec le Logos. Mais on ne peut pas dire qu'un pas décisif ait été fait depuis les brillantes christologies du Nouveau Testament. Jusqu'aux Apologètes, l'Eglise est frappée d'une étrange incapacité intellectuelle. Tant qu'elle n'accueille pas la philosophie, elle ne peut réfléchir sur la nature du Sauveur et doit se contenter d'imaginer et d'adorer.

Chez certains, en effet, la personne de Jésus, tout en restant au centre de la vie religieuse, se charge de merveilles. Peu à peu elle se dépouille de ce qu'elle avait de naturel et d'humain. L'imagination populaire fait courir les plus grands dangers au simple Evangile. Cela est particulièrement sensible dans ce bizarre Pasteur d'Hermas. Il avait recueilli des échos très

fidèles de la vie de Jésus. Il n'hésite pourtant pas à faire du Glorifié le chef des archanges et à se le représenter sous les figures les plus variées. Le Christ est si bien perdu au milieu de l'armée céleste qu'il s'éloigne du croyant ; une foule d'anges intermédiaires se presse entre l'âme et lui. C'est ainsi qu'en voulant l'exalter, l'exubérante fantaisie des pagano-chrétiens tend à diminuer sa valeur religieuse.

Le fait contraire est d'ailleurs beaucoup plus fréquent et les forces les plus variées concourent à sa divinisation. Son nom de Fils de Dieu, sa vie surnaturelle, sa Résurrection, sa gloire présente et surtout son rôle à venir de juge suprême, tout tendait à voiler son humble figure terrestre et à le faire considérer comme un Dieu. Le titre de κύριος qui s'appliquait indifféremment à lui ou à Dieu le rapprochait aussi du Père, et la confusion était encore plus facile lorsqu'on mettait dans sa bouche les paroles prononcées par Dieu dans l'Ancien Testament. Mais c'était surtout la piété qui réclamait cette élévation. Le monde grec n'avait pas compris le Dieu de Jésus, il avait conservé l'idée de la transcendance divine : aussi devait-il rapporter de plus en plus l'amour et l'adoration à la personne du Sauveur. On trouvait en lui un Dieu qui s'était fait homme et qui restait en rapport avec l'humanité ⁽¹⁾. La reconnais-

(1) La prière au Christ a dû jouer un rôle dans cette évolution (cp. Loors, *R. E.*³ art. *Christologie*, t. IV, p. 21), mais il est impossible de le vérifier sur nos textes. Nous n'avons pas trouvé en effet de prière adressée à Jésus, sauf le *maran atha* de la Didachê et un texte intéressant d'Ignace (*Eph.*, XX, 1) où il promet à ses lecteurs un nouvel écrit, « surtout », dit-il, « si le Seigneur me communique quelque chose » *μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ τι*. Ignace était, comme Paul, dans un rapport personnel avec Jésus, et ceci montre qu'à côté de la prière

sance pour les bienfaits déjà communiqués, l'espérance du salut et de la vie éternelle faisaient de sa divinité une certitude intime pour les croyants. Elle était nécessaire à leur vie religieuse, et ils l'affirmaient sans restriction, insoucieux de savoir comment elle se conciliait avec celle du Père. La piété populaire n'était pas loin avec certains de nos auteurs d'élever Christ au rang de Dieu. Il a fallu, pour dissiper cette confusion, que les Apologètes, en l'assimilant au Logos, établissent qu'il n'était Dieu qu'en second, δευτερὸς Θεός.

II. — L'Œuvre de Jésus : le Révéléateur et le Rédempteur

Derrière l'affirmation que Christ est Dieu, il faut donc savoir retrouver un besoin profond d'adorer et de croire. Ce besoin paraîtra mieux encore si nous étudions rapidement ce que les Pères Apostoliques pensaient de l'œuvre de Jésus. Ce sujet ne semble pas relever d'une étude sur sa personne. En réalité il en est inséparable. Pour saisir de façon profonde la pensée christologique d'un auteur, il faut en effet lui demander quelle valeur religieuse il attache à la personne de Jésus, quels bienfaits il pense en avoir reçus. C'est le cas surtout pour nos auteurs qui ne sont pas des penseurs et qui s'intéressent aux biens du salut, plus qu'à la personne du Rédempteur. Ils sont pré-

officielle adressée à Dieu certains croyants avaient de véritables entretiens avec le Christ. Mais, suivant l'usage apostolique, les prières cultuelles étaient toujours adressées à Dieu par Jésus-Christ ou au nom de Jésus-Christ et commençaient toujours par un appel à Dieu le Père (*Didaché*, Clément Romain, Mart. Polyc.). Cp. E. VON DER GOLZ : *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, p. 127 ss. — Th. ZAHN : *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 3^e édit. Leipzig, 1908, p. 271 ss.

occupés avant tout des réalités religieuses qui sont apparues dans le Christ : ce serait découronner leur piété que de n'en pas étudier le contenu.

A la question de savoir quelle est l'œuvre du Christ, différentes réponses sont données. Nous les avons étudiées dans le détail. Il faut seulement rappeler ici qu'elles se ramènent à deux idées essentielles : le Christ est Révéléateur — le Christ est Rédempteur. Ces deux idées sont nettement différentes ; elles ne sont pas nécessairement antithétiques. Certains auteurs savent les combiner, alors que chez d'autres elles sont isolées, et qu'elles tendent ailleurs à s'évincer l'une l'autre.

Le premier document dont nous avons parlé, la Didaché, nous a présenté en Christ celui qui communique la connaissance, la vie, la foi et l'immortalité. Les biens les plus élevés résultent de son apparition historique, mais ils ne sont pas rattachés à sa mort, et il est uniquement un modèle et un révélateur. Religion toute morale et pratique qui a recueilli les paroles de Jésus et fait passer ses enseignements avant sa personne. La vie nouvelle a été révélée aux hommes de la part de Dieu : à eux maintenant de saisir l'Evangile dans sa simplicité et de s'appliquer à la vie chrétienne en attendant le retour du Maître.

La plupart des auteurs suivants admettent l'interprétation si profonde que Paul et l'épître aux Hébreux avaient donnée de la mort de Jésus. Aussi presque tous virent en lui le Rédempteur. Mais nous avons dû relever que presque tous sont incapables de s'assimiler intégralement le sens religieux des doctrines relatives à la rédemption. Ils conservent les formules de l'âge apostolique, mais ils les répètent naïvement, les tronquent et les défigurent. Il leur arrive, par exem-

ple, de laisser voir un point de vue plus moral et de donner une place plus réelle à la repentance qu'à l'expiation (I Clément). D'autres, en rapportant au Christ la révélation de l'Ancien Testament, enlèvent à la rédemption son rôle unique : on ne voit plus quelle est la nécessité du sacrifice de Jésus (Barnabas). Ignace seul comprend la religion comme Paul et sait mourir en Christ pour ressusciter avec lui. Encore s'attache-t-il plutôt à la résurrection, et l'espérance de la vie éternelle lui fait-elle oublier souvent d'accentuer le pardon des péchés.

Ignace sait, comme Paul, faire la synthèse du Christ rédempteur et du Christ révélateur, et il accentue fortement que nous devons être ses imitateurs. Chez d'autres la seconde idée est beaucoup plus vivante que la première. Clément, par exemple, trouve des accents émus pour célébrer la lumière apportée par le Christ et l'excellence de sa révélation, alors que pour parler de la rédemption il ne sait que reproduire gauchement la pensée paulinienne. Herinas dit aussi que le Christ a purifié le peuple de ses péchés. Mais il voit là un résultat normal de son activité et l'on ne peut pas déduire qu'il s'agisse d'expiation. L'important pour lui, c'est que Jésus a apporté les aliments de la table du Maître, la Loi divine dont les hommes se nourrissent. Sa vie terrestre vaut surtout comme exemple. Il a servi bravement et courageusement l'Esprit : ses disciples de même doivent se garder purs et actifs.

Il faut donc conclure qu'à part la brillante exception d'Ignace, qui représente le christianisme mystique d'Asie Mineure, la doctrine de la rédemption est de moins en moins comprise. Elle domine la plupart de nos auteurs, mais n'influe pas profondément sur

eux. Au contraire, l'idée de la révélation, conforme à la plus ancienne expérience chrétienne, se retrouve dans la Didaché, et survit presque partout, formant pour certains le contenu essentiel de l'œuvre de Jésus.

Son succès ne témoigne pas d'un amoindrissement de la vie religieuse. Il tient pour une part à l'infériorité intellectuelle des nouveaux convertis, mais sa cause véritable est plus profonde. Les âmes d'élite seules pouvaient se sentir écrasées sous le poids du péché que la loi juive leur révélait. Les prosélytes de la Synagogue avaient déjà un idéal et soupiraient après la délivrance. En se convertissant au christianisme ils se sentirent lavés de leurs souillures et, guidés par le génie religieux de Paul, ils saluèrent en Christ le Rédempteur dont la mort et la résurrection les justifiaient. La masse païenne était très loin de toute vie morale et religieuse. Elle ne pouvait pas avoir le même sentiment du péché. Au milieu de l'immoralité du monde antique, l'Évangile lui parut surtout la révélation d'un idéal nouveau. Dans la corruption générale, il était une force qui poussait au bien. Sa simplicité contrastait avec les cultes de plus en plus étranges du monde gréco-romain. Le Christianisme apportait une religion parfaitement claire et parfaitement belle, et les « âmes s'épanouissaient à sa merveilleuse lumière ». Aussi les païens régénérés faisaient-ils monter vers Jésus leur reconnaissance et leur amour. Ils l'appelaient leur Sauveur, parce qu'il les avait délivrés des faux-dieux et des superstitions malsaines, leur Maître, parce qu'il leur montrait les chemins de la pureté et leur ouvrait la vie éternelle. Il faisait voir Dieu et les réalités du monde invisible : quoi de plus naturel que de découvrir en lui le Révélateur parfait !

Ces deux conceptions de l'œuvre du Christ peuvent fort bien s'unir et se compléter. Isolées, elles sont religieusement égales. Elles correspondent à des consciences différentes, mais aussi croyantes et aussi pieuses. Elles s'accompagnent d'autant de conviction chrétienne, d'amour pour le Sauveur, et même d'adoration. Car toutes deux témoignent que nos auteurs trouvaient en Jésus la satisfaction de leurs aspirations les plus élevées, puisqu'il apportait à leurs âmes, suivant leurs besoins, le pardon ou la lumière.

CONCLUSION

La période que nous avons envisagée nous a présenté des conceptions christologiques assez variées. Nous avons essayé de les grouper en divers courants et nous avons entrevu comment elles procèdent de l'influence des apôtres. La critique historique ne peut aller plus loin. Il est impossible de résumer en quelques formules une époque de transition où se croisent les tendances les plus contraires. Il serait faux surtout de chercher une synthèse de ces points de vue différents et d'établir à la dernière page de notre travail une unité factice. Sachons reconnaître que les successeurs des apôtres n'ont pas eu plus que leurs maîtres *une* doctrine sur le Christ, et constatons que la période de la plus féconde expansion missionnaire n'a légué à l'Eglise que des documents d'une très grande pauvreté dogmatique. Il n'y avait pas au début du ^{II}^e siècle de christologie obligatoire et les chrétiens ne se distinguaient pas encore à l'uniformité de leurs croyances. Chacun d'eux a eu sa façon de se représenter le Christ et de rendre compte de ses bienfaits. Il n'y a pas eu un christianisme primitif, il y en a eu plusieurs.

Ce fait peut paraître grave aux croyants modernes qui veulent faire de l'Eglise des origines la norme de leur christianisme. Il ne doit cependant pas les conduire

à l'indifférence ou au scepticisme. Car les divergences que nous avons relevées ne sont pas un appauvrissement du principe chrétien, mais une adaptation de ce principe à des mentalités différentes. Les populations rurales de la Palestine ont compris le Christ autrement que les lettrés d'Alexandrie, les Grecs exaltés d'Asie Mineure ont donné à sa personne une autre valeur que les Romains positifs et pratiques. Pourquoi nous affligerions-nous de cette diversité?

Elle n'est pas un désordre incompréhensible, mais une richesse et une preuve éclatante de vitalité. Assurément la synthèse est chimérique sur le terrain intellectuel. Mais nous la trouvons dans le témoignage intérieur de la conscience. L'expérience chrétienne peut seule en rendre compte. Cette expérience était variée, comme l'étaient aussi les besoins des hommes. L'un trouvait en Christ un modèle parfait et l'autre un Dieu compatissant. On accentuait ici sa bonté, là sa sainteté. On saluait en lui tantôt le Révélateur, tantôt le Rédempteur. C'est que, dès l'origine, le Christ a parlé à chaque homme la langue qu'il pouvait comprendre. La personne de Jésus s'est révélée à chaque croyant sous la forme de ses représentations habituelles. Les moyens d'expression sont divers: l'unité est dans l'action même de l'Esprit, dans l'expérience toujours identique de l'âme qui voit paraître sur son chemin la personne de Jésus, et contemple en lui le Maître et le Sauveur.

Gardons-nous de prendre la forme transitoire et toujours imparfaite pour le principe vivant. Ne jugeons pas le christianisme primitif à ses idées, mais à sa foi. Ne lui demandons pas une unité doctrinale qu'il n'avait pas. Saisissons mieux sa vie profonde: sachons

joindre à notre culture moderne la richesse de ses sentiments et la spontanéité de ses convictions. Sous la diversité de nos mentalités et de nos croyances, réalisons ce qui faisait sa force persuasive : la même foi chrétienne et la même vie intérieure.

Vu :

Le Président de la soutenance,
Eugène DE FAYE.

Le Doyen de la Faculté,
Edm. STAPFER.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	I à XI
Position de la question, p. I. — Caractéristique générale des P. A., p. II. — Méthode de l'enquête, p. III. — Indications bibliographiques, p. VII.	
CHAPITRE I. — La Didachè.....	1 à 13
Caractéristique et date du document, p. 1. — Les prières eucharistiques, p. 6. — L'expression <i>παῖς θεοῦ</i>, p. 6. — L'œuvre du Christ. La vigne de David, p. 7. — Christ révélateur, p. 9. — Les choses finales, p. 10. — Jésus est le Messie, p. 12. — Conclusion, p. 12.	
CHAPITRE II. — La I ^{re} épître de Clément aux Corinthiens.....	14 à 26
Clément de Rome, p. 14. — Caractéristique générale de l'épître aux Corinthiens, p. 15. — Les noms de Jésus et les faits de sa vie, p. 17. — Sous la forme paulinienne, quel est le vrai point de vue de Clément? p. 18. — La personne de Jésus : la préexistence, p. 19. — Christ et Dieu, p. 21. — L'œuvre du Christ : pas d'idée organique de la Rédemption. Le moralisme, p. 23. — Le Christ intercesseur et révélateur, p. 25.	
CHAPITRE III. — L'Épître de Barnabas.....	27 à 38
Origine du document, p. 27. — Sa thèse générale; influence de l'épître aux Hébreux, p. 28. — Filialité divine du Christ, p. 30. — Sa préexistence, p. 31. — Son incarnation, p. 32. — La croix, p. 33. — La résurrection, l'ascension, p. 33. — Le jugement, p. 34. — La mort de Jésus est l'acte rédempteur par excellence, p. 36. — Conclusion, p. 37.	

	Pages
CHAPITRE IV. — Les Epîtres d'Ignace d'Antioche.	39 à 59
Les traditions relatives à Ignace, p. 39. — Authenticité et contenu de ses épîtres, p. 40. — Caractère christocentrique, p. 43. — Ses préoccupations anti-docètes, p. 44. — Réalisme des affirmations d'Ignace sur le Christ, p. 45. — Le Logos, p. 47. — Apparition du Christ : l'incarnation, p. 50. — Jésus appelé Dieu, p. 53. — La vie religieuse d'Ignace ; en Christ, nous avons la négation de la mort et la certitude de la vie, p. 56. — Ignace mystique, p. 57. — Conclusion : combinaison de l'influence paulinienne et de l'influence johannique, p. 57.	
CHAPITRE V. — L'Epître et le Martyre de Polycarpe.....	60 à 65
Polycarpe de Smyrne, p. 60. — L'épître aux Philippiens, p. 61. — Sa christologie, p. 62. — Synthèse de toutes les influences, p. 64. — Le martyre de Polycarpe, p. 64. — L'adoration de Jésus, p. 65. La prière de Polycarpe, p. 65.	
CHAPITRE VI. — Le Pasteur d'Hermas.....	66 à 88
Analyse rapide, p. 66. — Caractère moral de l'ouvrage, p. 68. — Date et intégrité, p. 69. — Exposé détaillé des passages christologiques, p. 71. — Strict monothéisme d'Hermas, p. 76. — Le Fils de Dieu identifié avec l'Esprit Saint, p. 77. — Sa manifestation : étude de la parabole du serviteur, p. 78. — La personnalité de Jésus, p. 80. — Son ministère, p. 81. — Sa glorification, p. 82. — Son rôle actuel, p. 84. — Ses rapports avec les anges, p. 84. — Hermas et les idées populaires de son temps, p. 86. — Conclusion, p. 86.	
CHAPITRE VII. — La II ^e Epître de Clément aux Corinthiens.....	89 à 94
C'est une homélie du milieu du II ^e siècle, p. 89. — Penser de Christ comme de Dieu, p. 90. — Cependant le Christ appartient au monde des intermédiaires, p. 91. — L'œuvre du Christ, p. 93. — Point de vue moral, p. 93. — L'exaltation du Christ, p. 94.	
CHAPITRE VIII. — Le Symbole Romain.....	95 à 107
Est-il la synthèse de l'enseignement christolo-	

gique des P. A. ? p. 95. — Traduction littérale, p. 97. — Rapide comparaison avec nos résultats, p. 97. — Conclusions, p. 105.	Pages
CHAPITRE IX. — La personne et l'œuvre de Jésus.	108 à 121
I. <i>La personne de Jésus : les deux christologies.</i> — Le problème christologique. Deux solutions pos- sibles, p. 108. — Est-il possible de distinguer deux réponses chez les P. A. ? p. 109. — Traces d'adop- tianisme, p. 110. — Sa valeur pratique, p. 112. — Son échec et ses faiblesses, p. 113. — La christolo- gie pneumatique, p. 113 — La préexistence, sa va- leur religieuse, p. 114. — La divinisation du Christ, p. 116.	
II. <i>L'œuvre de Jésus : le Révéléateur et le Rédempteur.</i> Impossibilité de séparer l'œuvre de Jésus de sa personne, p. 117. — Le Christ révélateur dans la Didachê, p. 118. — Le courant paulinien, p. 118 — L'idée de révélation et sa valeur religieuse, p. 120.	
CONCLUSION	122 à 124

